

اسلام

دہشت گردی یا عالمی بھائی چارہ





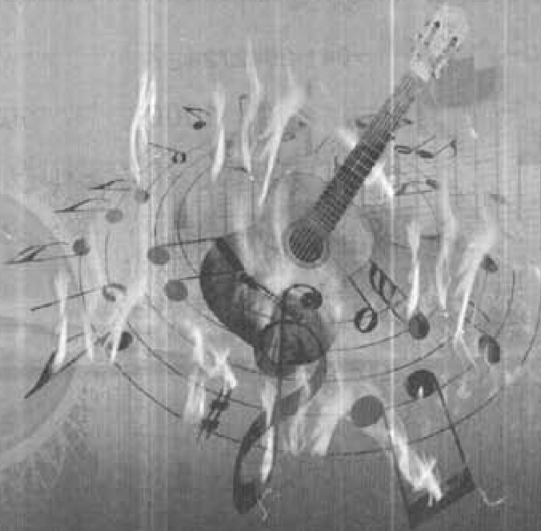
ڈاکٹر ذاکر نائیک

"اسلام اور موسیقی"

پر

"اشراق" کے اعتراضات

کا جائزہ



ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ

ادارۃ العلوم الاثریہ
فیصل آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نام کتاب: اسلام اور موسیقی پر "اشراق" کے اعتراضات کا جائزہ

مولف: ارشاد الحق اثری

ناشر: ادارۃ العلوم الاثریہ، منٹگمری بازار فیصل آباد۔

فون: 041-2642724

تعداد: 1000

تاریخ طباعت: جنوری 2010ء

مطبع: انٹرنیشنل دار السلام پرنٹنگ پریس، لاہور

فون: 042-7232400

ملنے کا پتہ

(1) ادارۃ العلوم الاثریہ، منٹگمری بازار فیصل آباد۔ فون: 041-2642724

(2) مکتبہ اسلامیہ: (A) غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور

(B) کوتوالی روڈ فیصل آباد۔ فون: 041-2631204

فہرس

عرضِ ناشر

آج ہم ''اسلام اور موسیقی'' کا دوسرا حصہ قارئینِ کرام کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، جس میں موسیقی کے حوالے سے جناب جاوید احمد غامدی اور اہلِ اشراق کے مزید شبہات ومغالطات کا ازالہ ہے جو انھوں نے ''اسلام اور موسیقی'' حصہ اول کے بعد اپنے ماہنامہ ''اشراق'' میں اٹھائے تھے اور بالخصوص صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ''غنائے جاریتین'' کو اپنے افکارِ پریشان کے تناظر میں ضعیف اور ناقابلِ اعتبار قرار دینے کی جو سعی نامشکور کی اور مختلف انداز سے تلاعب کا مشغلہ اختیار کیا، اس کی مدلل تردید ہے۔ ''اشراق'' میں ان کے ایرادات کے بعد ہفت روزہ ''الاعتصام'' لاہور میں ان امور کی وضاحت کر دی گئی تھی۔ جسے ایک عرصہ بعد ہم ''الاعتصام'' کے شکریہ کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ اور امید رکھتے ہیں کہ حدیث پاک اور بالخصوص صحیح بخاری ومسلم کی صیانت کا داعیہ رکھنے والے احباب اسے قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ اور اہلِ اشراق کے شبہات اور وساوس سے دفاع میں اطمینان پائیں گے۔ ان شاء اللہ

خادم العلم والعلماء
ارشاد الحق اثری عفی عنہ
یکم رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ والصلاۃ والسلام علی رسول اللہ،أما بعد:

دینِ اسلام کی بنیاد قرآنِ مجید اور حدیث وسنت پر ہے۔ دین میں کسی چیز کے جائز وناجائز، حلال وحرام ہونے کے یہی دو بنیادی مأخذ ہیں۔ جمہور امت اور فقہائے اربعہ رحمہم اللہ قرآن وسنت کے انھی دلائل کی بنا پر موسیقی کو حرام اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ بلکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم بھی موسیقی اور آلاتِ موسیقی کی حرمت پر متفق ہیں۔ کسی ایک صحابی سے بھی بسندِ صحیح اس کا جواز ثابت نہیں۔ بعض حضرات نے اس کے لئے اگرچہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، مگر حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بالوضاحت فرمایا ہے:

لٰكِنْ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ ذٰلِكَ شَيْءٌ. (فتح الباری: ۱۰ص ۵۴۳)

''ان سے ایسی کوئی چیز ثابت نہیں''

اس کے بالکل برعکس جناب جاوید احمد غامدی صاحب اور ادارۂ اشراق سے وابستگان حضرات فرماتے ہیں:

''موسیقی انسانی فطرت کا جائز اظہار ہے، اس لئے اس کے مباح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔'' (اشراق: ص ۸، مارچ ۲۰۰۴)

''ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ موسیقی مباحاتِ فطرت میں سے ہے۔ اسلامی شریعت اسے ہرگز حرام قرار نہیں دیتی۔'' (ایضاً: ص ۹)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ کسی چیز کے جائز وناجائز ہونے کا یہ اصول کہ وہ انسانی فطرت کے مطابق ہو تو جائز ہے، یہ کس دینی اصول پر مبنی ہے؟ ایک طرف تو وہ اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ:

''دین میں کسی چیز کے جواز یا عدمِ جواز کے لئے فیصلہ کن حیثیت قرآن

وسنت کو حاصل ہے۔ان کی سند کے بغیر شریعت کی فہرستِ حلت وحرمت میں کوئی ترمیم واضافہ نہیں ہوسکتا۔'' (ایضاً:ص ۸)

جب امرِ واقع یہ ہے،تو''انسانی فطرت'' کے مطابق ہونے کی بنا پر اس کے جائز اور مباح ہونے کا فتویٰ اصولِ شریعت میں اضافے کا سبب ہے یا نہیں؟ بلاشبہ انسان کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے فطرتِ توحید پر پیدا کیا ہے۔مگر فطرت کے تمام لوازمات اور مقتضیات کو سمجھنا انسان کے لیے ممکن ہے۔اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے انسان کی راہنمائی کے لئے انبیائے کرام علیہم السلام کو بھیجا ہے۔ان کی تعلیمات سے ہٹ کر فطرت کے مقتضیات کو سمجھنا ہمارے نزدیک اباحیت کا دانستہ یا نادانستہ دروازہ کھولنے کے مترادف ہے۔جس کے ڈانڈے معتزلہ کے اس اصول سے جا ملتے ہیں کہ حسن وقبح عقلی ہے،نیک وبد کا ادراک عقل کرسکتی ہے شرع کی یہ محتاج نہیں۔مشہور معتزلی جبائی تو عقل کو''شریعت باطنی'' قرار دیتا تھا۔ارباب اشراق بھی اسی راستہ پر عقل کی بجائے فطرت کے نام سے چل نکلے ہیں۔دین کے مصادر کیا ہیں؟اس کے بارے میں انہوں نے صاف طور پر لکھا ہے:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق،سنتِ ابراہیمی کی روایات اور قدیم صحائف بھی ہیں۔'' (اشراق:ص ۱۱،مارچ ۲۰۰۴)

ہم حیران ہیں کہ ایک طرف تو فرمایا جاتا ہے کہ''دین میں کسی چیز کے جواز یا عدمِ جواز کے لئے فیصلہ کن حیثیت قرآن وسنت کو حاصل ہے۔'' مگر اس کے ساتھ ساتھ مصادرِ دین میں سے سنت خارج ہے،اس کی بجائے سنتِ ابراہیمی ہے،فطرت کے حقائق اور قدیم صحائف بھی ہیں۔اس کا منطقی نتیجہ تو یہ ہے،اسلام جس کی تعبیر قرآن وسنت میں ہے وہ مکمل دین نہیں،اس کی تکمیل سنتِ ابراہیمی اور قدیم صحائف سے ہوتی ہے۔تمام اہلِ سنت اس پر متفق ہیں،قرآن پاک دین کی آخری مکمل کتاب ہے،اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخری رسول ہیں۔قرآن وحدیث کے علاوہ پہلے صحائف اور سابقہ انبیائے کرام علیہم السلام کے احکام وشرائع کی تابعداری ملتِ اسلامیہ کے لیے قطعاً مصادرِ دین میں شامل نہیں۔سابقہ شرائع میں سے اگر کوئی حکم معمول بہ ہے تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمانے اور حکم دینے سے

ہے ،سابقہ شرائع کے اعتبار سے نہیں۔یہی وہ بنیادی اور اساسی اختلاف ہے، غامدی صاحب اورار بابِ اشراق کے ساتھ علمائے امت کا۔اگر دینِ اسلام کی تکمیل قرآن وسنت سے نہیں، بلکہ ان کے پہلو بہ پہلو ''سنتِ ابراہیمی کی روایات اور قدیم صحائف'' سے ہوتی ہے تو یہ حضرات صاف طور پر کیوں نہیں کہہ دیتے کہ دینِ اسلام مکمل دین نہیں۔ یہ جرأت تو وہ کر نہیں سکتے ،لیکن فکر وفلسفہ کی جوراہ انہوں نے متعین کی اس کا منطقی نتیجہ بہر حال یہی ہے۔

سابقہ صحائف کے بارے میں اس بات کی تو گنجائش ہے کہ:

حَدِّثُوْا عَنْ بَنِی إِسرَائِیلَ وَلَا حَرَجَ .

(بخاری،اُحادیث الانبیاء باب ماذ کرعن بنی اِسرائیل ،رقم:۳۴۶۱)

''بنی اسرائیل سے حکایت نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔''

لیکن ان پر ایمان وایقان یا اسے مصادرِ دین ہی بنا لینا، اس کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا:

لَا تُصَدِّقُوْهُمْ وَلَا تُكَذِّبُوْهُمْ.

(صحیح بخاری، کتاب التفسیر باب قولوا امنا،رقم:۴۴۸۵)

''کہ نہ ان کی تصدیق کرو نہ ہی تکذیب کرو''

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

''اے مسلمانوں !تم اہلِ کتاب سے کیسے پوچھتے ہو حالاں کہ تمہاری کتاب جوتمہارے نبی ﷺ پر اتری ہے اللہ کی طرف سے تمام کتابوں میں سے نئی کتاب ہے۔تم اس کو پڑھتے ہواس میں کچھ خلط ملط نہیں ہے اور اللہ تعالٰی نے تمہیں اس کتاب میں خبردار فرمایا ہے: کہ اہلِ کتاب نے اللہ کی کتاب کو بدل دیا اوراپنے ہاتھوں سے اس میں تصرف کیا اور کہنے لگے کہ یہ اللہ کا کلام ہے،اورایسا انہوں نے تھوڑی سی دنیا ہتھیانے کے لئے کیا،کیاتم کو جواللہ نے علم دیاہے اس میں ان سے پوچھنے کی ممانعت نہیں؟ اللہ کی قسم !ہم نے ان میں سے کسی کونہیں دیکھا جوتم سے دریافت کرتا ہو کہ تمہارے اوپر کیا

نازل ہوا ہے؟'' (بخاری، کتاب الشھادات، باب:۲۹، رقم:۲۶۸۵)

یہ ہے نبی کریم ﷺ کا فرمان اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی وضاحت، یہی تمام ملتِ محمدیہ کا فیصلہ ہے کہ صحفِ سابقہ مصادرِ دین نہیں ہیں۔ مگر اس کے برعکس غامدی صاحب اور ان کے ہمنوا انہیں مصادرِ دین سمجھتے ہیں۔

قارئینِ کرام کو یاد ہوگا کہ جناب جاوید احمد غامدی صاحب نے کچھ عرصہ پہلے ''اسلام اور فنونِ لطیفہ'' کے موضوع پر ایک لیکچر دیا۔ جسے ادارۂ اشراق سے وابستگان حضرات نے مزید تحقیق و تنقیح کے بعد ''اسلام اور موسیقی'' کے عنوان سے مارچ ۲۰۰۴ء کے اشراق میں شائع کیا۔ اسی مضمون کا جواب اس ناکارہ نے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دیا جو مسلکِ سلف کے پاسبان ہفت روزہ ''الاعتصام'' لاہور کی جلد نمبر ۵۷ (بمطابق ۲۰۰۵ء) میں گیارہ اقساط میں شائع ہوا۔ جسے بعد میں افادہ عام کے لئے ضروری حک و اضافہ کے ساتھ ''اسلام اور موسیقی، شبہات و مغالطات کا ازالہ'' کے عنوان سے کتابی صورت میں بھی طبع کیا گیا۔ ہمارے اسی نقد و تبصرہ پر اشراق مارچ، اپریل ۲۰۰۶ء کے دو شماروں میں مفصل تنقیدی تبصرہ شائع ہوا ہے۔ راقمِ اثیم ادارۂ اشراق کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے براہِ راست یہ شمارے ناکارہ کو ارسال کئے بلکہ ''اشراق'' کی ترسیل کا سلسلہ بعد میں بھی قائم رکھا اور اس سے استفادہ کا موقع بخشا۔

ہمارے مضمون کے جواب میں فرمایا گیا کہ

> ''ہمارے مضمون کے پہلے باب کا عنوان ''قرآن اور موسیقی'' دوسرے کا ''بائبل اور موسیقی'' اور تیسرے کا ''احادیث اور موسیقی'' تھا۔ الاعتصام نے پہلے دو ابواب پر کوئی تبصرہ کئے بغیر تیسرے باب سے اپنی تنقید کا آغاز کیا ہے۔ ابتدائی دو ابواب کے مباحث پر ان کی خاموشی کو ہم خاموشی نیم رضا کے مقولے پر محمول کر کے آگے بڑھتے ہیں۔'' (اشراق: ص ۲۷ مارچ ۲۰۰۶ء)

عرض ہے کہ جمہور امت کے فیصلے کے مطابق ہمارے نزدیک بھی ''بائبل'' مصادرِ دین میں قطعاً شامل نہیں، اس کا کوئی حکم امتِ محمدیہ کے لئے شریعت نہیں۔ دین و شریعت کا

مصدر و مأخذ قرآنِ مجید اور رسول اللہ ﷺ کے ارشادات ہیں ۔اسی لئے بائبل کے حوالے سے موسیقی پر استدلال کو ہم نے درخورِ اعتنا نہیں سمجھا، اور اپنی بحث کو قرآن وحدیث تک محدود رکھا، کہ یہ مسئلہ ملتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الف الف تحیۃ وسلام کا ہے، اور ان کے لئے انہی کی نصوص کافی وشافی ہیں۔مگر غامدی صاحب اور ادارۂ اشراق ''بائبل'' کو بھی مصادرِ دین میں شمار کرتے ہیں یہ ان کی اپنی مجبوری ہے۔تجدد پسندی کے لئے نئے اصول وضوابط کو متعارف کرانا ہر دور میں متجددین ومبتدعین کا طریقہ رہا ہے، ان کے لئے ایسے اصول اور مصادر تو یقیناً بہت بڑا سہارا ہیں، مگر ملتِ اسلامیہ کے نزدیک ان کی کوئی حیثیت نہیں۔

رہا ''قرآن اور موسیقی'' کا عنوان ،تو اس کے بارے میں خود اربابِ اشراق نے لکھا ہے: ''جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں قرآنِ مجید اصلاً خاموش ہے۔اس کے اندر کوئی ایسی آیت نہیں جو موسیقی کی حلت وحرمت کے بارے میں کسی حکم کو بیان کر رہی ہو۔البتہ اس میں بعض ایسے اشارات ضرور موجود ہیں جن سے موسیقی کے جواز کی تائید ہوتی ہے۔ ان کی بنا پر قرآن سے موسیقی کے جواز کا یقینی حکم اخذ کرنا تو بلاشبہ کلام کے اصل مدعا سے تجاوز ہوگا، لیکن بالبداہت واضح ہے کہ ان کی موجودگی میں اس کے عدمِ جواز کا حکم بھی کسی صورت میں اخذ نہیں کیا جا سکتا۔''

(اشراق: ص۱۲ مارچ ۲۰۰۴ء)

''اشراق'' کی یہ عبارت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرآن سے موسیقی کا جواز قطعاً ثابت نہیں۔قرآن سے اس کے جواز کی کوشش قرآن کے ''اصل مدعا سے تجاوز ہے۔'' اس وضاحت کے باوجود ''قرآن اور موسیقی'' کے عنوان سے موسیقی کے جواز کے تأثر اور اس کے جواب کے مطالبے کو دجل ہی کہا جا سکتا ہے۔البتہ اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ: قرآن میں بعض ''ایسے اشارات ضرور موجود ہیں جن سے موسیقی کے جواز کی تائید ہوتی ہے'' یعنی یہ اشارات بذاتِ خود موسیقی کے ''جواز'' کی دلیل نہیں، البتہ ان سے ''جواز'' کی

تائید ہوتی ہے۔ظاہر ہے کہ موسیقی کا ''جواز'' بزعم ادارۂ اشراق حدیث سے ثابت ہوتا ہے قرآن سے قطعاً نہیں نہ صراحتاً نہ ہی اشارتاً ،اس لئے اس ناکارہ نے ''احادیث اور موسیقی'' کے مستدلات پر نقد وتبصرہ کو محدود رکھا ہے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہ تھی۔علم وعقل کا فیصلہ بھی یہی ہوسکتا ہے کہ ''جواز'' کی اصل دلیل پر غور وفکر کیا جائے،خود ساختہ اشارات میں اپنا اور قارئین کا وقت ضائع نہ کیا جائے۔

یہ ''اشارات'' کیا ہیں؟فرمایا گیا کہ ''یہ قرآن کا صوتی آہنگ ہے۔''بلاشبہ قرآنِ مجید میں صوتی آہنگ پایا جاتا ہے، تبھی تو کفار نے اسے شاعر کا کلام کہا تھا۔انھوں نے شعر سے زیادہ اس میں تاثیر اور حلاوت محسوس کی ،وزن اور قافیہ کے بغیر اس میں شعری ذوق ووجدان اور لذت کو محسوس کیا،لیکن کہاں یہ صوتی آہنگ اور کہاں بینڈ باجا اور آلاتِ ملاھی، شتان بینهما!

کتنے تعجب کی بات ہے کہ اسی صوتی آہنگ سے کفارِ عرب کو دھوکا لگا کہ یہ شاعر کا کلام ہے، کسی صحابی نے یہ جسارت نہیں کی ،بالکل اسی طرح اسی صوتی آہنگ سے غامدی صاحب اور ادارۂ اشراق کو یہ دھوکا ہوا کہ موسیقی کے اشارات قرآن میں موجود ہیں،مگر کسی صحابی نے ایسا کوئی اشارہ نہیں سمجھا۔بلکہ انھوں نے تو قرآن کی آیتِ سورۂ لقمان سے غنا اور موسیقی کو ناجائز ہی قرار دیا۔کس قدر افسوس کی بات ہے کہ انھی موہوم اشارات کی بنا پر یہ بھی فرمایا گیا کہ ''ان کی موجودگی میں اس (موسیقی) کے عدمِ جواز کا حکم بھی کسی صورت میں اخذ نہیں کیا جا سکتا'' گویا قرآنِ مجید سے موسیقی کے عدم جواز کا جو حکم صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور فقہائے امت نے سمجھا ہے وہ ان ''اشارات'' کی بنا پر درست نہیں ہے۔کہاں قرآنِ مجید سے موسیقی کے عدم جواز پر سلف کا موقف اور کہاں غامدی صاحب اور ادارۂ اشراق کے ''اشارات'' ۔سبحان الله

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے مبتدعین کے ایک قرآنی استدلال پر کیا خوب فرمایا تھا:

لَقَدْ قَرَءُ وْ امِنْهُ مَاقَرَأْتُم وَعَلِمُوْا مِنْ تَأْوِيْلِه مَا جَهِلْتُمْ وَقَالُوْا بَعْدَ ذٰلِكَ كُلُّهُ بِكِتَابٍ وَّقَدْرٍ .الخ (ابوداود مع العون:ص ۳۳۵ ج ۴)



''صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآنِ مجید کو پڑھا، جو تم پڑھتے ہو، اور قرآن کی تأویل وتفسیر کو جانا، جس سے تم بے خبر ہو، اس کے باوجود انھوں نے فرمایا: کہ اللہ کی کتاب......لوحِ محفوظ......اور تقدیر برحق ہے۔''

یہی بات ہم یہاں بھی عرض کرتے ہیں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآنِ مجید کو پڑھا اور سمجھا انھوں نے قرآنِ مجید کے ''اشارات'' سے موسیقی کی تائید نہیں سمجھی، بلکہ قرآن مجید سے اس کی ممانعت ہی سمجھی ہے، جو ارباب اشراق کو نظر نہیں آتی۔ فرماتے ہیں: ''قرآنِ مجید اس کے بارے میں خاموش'' ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ بالکل اسی طرح کی طرزِ فکر ہے، جو پاکستان کا ایک آزاد فکر طبقہ کہتا ہے، کہ قرآنِ مجید نے شراب کو حرام قرار نہیں دیا حالاں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تو ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ﴾ کا قرآنی حکم سن کر پکار اٹھے تھے ''اِنْتَهَيْنَا اِنْتَهَيْنَا'' مگر ہمارے دانشوروں کو یہ حرمت نظر نہیں آتی، اسی طرح صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم قرآنِ مجید میں ''لہو الحدیث'' کا مصداق گانا بجانا، موسیقی سمجھ گئے، مگر ہمارے متجددین اور ریسرچ سکالروں کے نزدیک قرآنِ مجید اس سے خاموش ہے۔ **تشابهت قلوبهم وأقوالهم**.

محترم غامدی صاحب اور ادارۂ اشراق نے موسیقی کے جواز پر جن روایات سے استدلال کیا ہے، ہم ان کی کمزوری پہلے واضح کر چکے ہیں۔ عید پر موسیقی، شادی بیاہ پر موسیقی، جشن پر موسیقی، سفر میں موسیقی، آلاتِ موسیقی، فنِ موسیقی، رقص جیسے پر فریب عنوانات کے تحت جو بساط انہوں نے بچھائی ہے اور موسیقی کے لئے جواز کا جو فتویٰ صادر فرمایا اس پر اس فن سے وابستہ اداکارائیں، گلوکار اور گلوکارائیں، فلمی ستارے، رقص وسرود کی محفلیں اور ان کو رونق بخشنے والے جوڑے یقیناً خوش بھی ہوں گے اور شکر گزار بھی کہ ہم فقیہِ شہر کی تلقین کے مطابق وقت پر نماز پڑھ لیں اور فحش گوئی سے پرہیز کریں باقی سب ٹھیک ہے۔ گویا ؎

رند کے رند رہے ہاتھ سے جنت بھی نہ گئی

دورِ نبوی میں بعض جزوی واقعات، جن میں خوش الحانی سے اشعار، حدی خوانی اور نصب کا ذکر ہوا ہے، سے معروف موسیقی کے لئے جواز ڈھونڈنا ہی ہمارے نزدیک بالکل

اسی طرح ہے۔ جس طرح یہ کہا جائے کہ ربا اور بیع و شرا میں کوئی فرق نہیں، نکاح اور حلالہ میں بھی کوئی فرق نہیں، متعہ اور نکاح میں بھی کوئی فرق نہیں۔ ادارۂ اشراق لنگر لنگوٹ باندھ کر اگر اس میدان میں اترا ہے تو اسے چاہیے کہ یہ ثابت کرے کہ ''موسیقی مباحاتِ فطرت میں سے ہے۔'' سب سے بڑھ کر فطرتِ سلیمہ پانے والے سید کائنات حضرت محمد رسول اللہ ﷺ نے فلاں اور فلاں موقعے پر موسیقاروں کو مدعو کیا، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو بھی دعوتِ نظارا دی، محفل جمی، رقص کرنے والوں نے رقص پیش کیا، گلوکار اور گلوکارائیں میدان میں اترے اور انھوں نے اپنے فن کا بڑے سلیقے سے مظاہرہ کیا، آپ ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے دادِ تحسین پیش کی اور انہیں انعام و اکرام سے نوازا۔ اگر ادارۂ اشراق اس نوعیت کی مجلسیں ثابت کر دیں تو ہم بھی اپنی فکر پر نظرِ ثانی کر کے ان کے ہمنوا بنیں گے۔ اگر ایسا نہیں اور یقیناً نہیں کر سکتے تو حدی خوانی اور خوش الحانی وغیرہ سے اشعار پڑھنے کو موسیقی، فنِ موسیقی، رقص و سرود کی محفلوں کے لئے سندِ جواز بخشنے کی جسارت سے اجتناب کریں۔

کیا نبی ﷺ موسیقی سے لطف اندوز ہوتے تھے؟

کہنے کو تو انھوں نے یہ بات کہی ہے کہ

> ''بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہرِ فن مغنی اور مغنیات، رقاص اور رقاصائیں عرب میں موجود تھیں اور نبی ﷺ ان کے فن سے لطف اندوز ہونے کو معیوب نہیں سمجھتے تھے۔'' (اشراق: ص ۳۳ جنوری ۲۰۰۴ء)

وہ ''بعض روایات'' کون سی اور کیسی ہیں اور ان سے استدلال کی نوعیت کیا ہے؟ اس پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں اور آئندہ بھی اشراق کے ایرادات پر اپنی گزارشات قارئینِ کرام کی خدمت میں پیش کریں گے ان شاء اللہ۔ لیکن ان مباحث سے پہلے یہ دیکھیے کہ اس بارے میں خود آپ ﷺ کا کوئی ارشاد ہے یا نہیں؟ جی ہاں! اس کے متعلق حدیث اور سیر کی کتابوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اہلِ جاہلیت جن باتوں کا اہتمام کرتے تھے، میں نے انھیں دیکھنے کا صرف دوبار ارادہ کیا مگر دونوں بار اللہ تعالیٰ نے مجھے اس سے محفوظ رکھا۔ ایک بار مکہ کے بالائی علاقے میں قریشی نوجوان کے ساتھ بکریاں چراتا تھا کہ

میں نے اسے کہا: آج رات تم بکریوں کی نگرانی کرو، میں رات مکہ مکرمہ میں نوجوانوں کی طرح قصہ گوئی کی محفل میں شرکت کرلوں۔ اس نے کہا ٹھیک ہے۔ اس کے بعد میں وہاں سے نکلا ابھی مکہ کے پہلے ہی گھر کے پاس پہنچا تھا کہ میں نے گانے بجانے اور مزامیر کی آواز سنی، میں نے پوچھا یہ کیا ہو رہا ہے؟ لوگوں نے بتلایا کہ فلاں کی فلاں عورت سے شادی ہو رہی ہے۔ میں اسے سننے بیٹھ گیا۔ اللہ نے میرے کان بند کر دیے اور نیند کے غلبہ کی وجہ سے میں ایسا سویا کہ سورج کی تپش ہی سے میری آنکھ کھلی، اور میں اپنے ساتھی کے پاس واپس چلا گیا۔ اس کے بعد ایک رات پھر میں نے یہی بات کہی اور حسبِ سابق مکہ پہنچا، اس رات بھی وہی واقعہ پیش آیا جو پہلے پیش آ چکا تھا کہ میں سورج طلوع ہونے تک سویا رہا، پھر میں وہاں سے واپس آ گیا، اللہ کی قسم! اس کے بعد میں نے اہلِ جاہلیت جو کچھ کرتے تھے اس کا کبھی تصور بھی نہیں کیا تا آنکہ اللہ نے مجھے نبوت سے سرفراز فرمایا۔“

یہ روایت صحیح ابن حبان الاحسان (ص ۵۶ ج ۸) الموارد (ص ۵۱۵، رقم: ۲۱۰۰) البحر الزخار (ص ۲۴۱ ج ۲) دلائل النبوۃ (ص ۳۳ ج ۲) المستدرک (ص ۲۴۵ ج ۴) التاریخ الکبیر (ص ۱۳۰ ج ۱) المطالب العالیہ (رقم ۴۲۱۲) میں مختصر اور مطول طور پر منقول ہے۔ امام ابنِ حبان رحمۃ اللہ علیہ کا اسے اپنی الصحیح میں ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے ہاں حسن صحیح ہے۔ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اسے شرطِ مسلم پر صحیح کہا ہے اور علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے تلخیص المستدرک میں ان کی موافقت کی ہے۔ لیکن شرطِ مسلم پر اسے قرار دینا محلِ نظر ہے۔ علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں: رجاله ثقات (المجمع: ص ۲۲۶ ج ۸) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے المطالب العالیہ میں فرمایا ہے: ”هو حديث حسن متصل ورجاله ثقات“ یہ حدیث حسن متصل ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے الخصائص الکبریٰ (ص ۲۱۹ ج ۱) میں اور علامہ محمد یوسف الشامی رحمۃ اللہ علیہ نے سبل الہدیٰ (ص ۱۴۸ ج ۲) میں حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی تحسین نقل کی ہے اور علامہ البوصیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اتحاف الخیرہ (ص ۵۷ ج ۷) میں وہی الفاظ کہے ہیں جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں، یہی روایت امام ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے التاریخ (ص ۱۹۶ ج ۲) میں

اور امام ابونعیم رحمہ اللہ نے دلائل النبوۃ (ص۱۴۳) میں بھی ذکر کی ہے۔علامہ البانی رحمہ اللہ نے سند کے ایک راوی محمد بن عبداللہ بن قیس کی وجہ سے اس پر کلام کیا ہے کہ وہ مشہور نہیں صرف ابن حبان رحمہ اللہ ہی نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔مگر اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں، دو سے زائد ثقہ راوی اس سے روایت کرتے ہیں۔ابنِ حبان کے علاوہ امام حاکم رحمہ اللہ اور ذہبی رحمہ اللہ کا اس روایت کو صحیح کہنا محمد بن عبداللہ کے صدوق ہونے کی دلیل ہے۔تقریب التہذیب میں حافظ ابنِ حجر کا اسے مقبول کہنا صرف التہذیب میں منقول اقوال کی روشنی میں ہے۔اس لئے تقریب اور المطالب العالیہ میں محمد بن عبداللہ پر ان کے کلام میں جو بظاہر تعارض بعض حضرات کو محسوس ہوا وہ بھی درست نہیں، ہم اس حوالے سے اس بحث کو طول دینا مناسب نہیں سمجھتے ،ضرورت محسوس ہوئی تو اس بارے میں اپنی معروضات قارئینِ کرام کی خدمت میں پیش کر دیں گے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حسن روایت سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منصب نبوت سے سرفراز فرمانے سے پہلے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے آپ کو غنا ومزامیر کی مجلس سے ''لطف اندوز'' ہونے سے محفوظ رکھا، اور آپ نے یہ وضاحت بھی فرمادی کہ اللہ کی قسم! اس کے بعد کبھی ان کے سننے کا ارادہ نہیں کیا۔مگر جناب غامدی صاحب اور اربابِ اشراق فرماتے ہیں: کہ آپ ایسی مجلسوں اور محفلوں سے لطف اندوز ہونے کو معیوب نہیں سمجھتے تھے۔معاذ اللہ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم.

اب آیئے اشراق کی اس تنقید کا مختصراً جائزہ قارئینِ کرام کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

عید پر موسیقی

اسی عنوان کے تحت اشراق نے بخاری شریف کی روایت نمبر ۹۰۷ سے موسیقی کے جواز پر استدلال کیا کہ عید کے دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں دو جاریہ گیت گا رہی تھیں، اسی اثنا میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے، اپنا رخ دوسری جانب کر کے بستر پر دراز

ہو گئے پھر سیدا بوبکر رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے یہ شیطانی ساز کیوں بجائے جا رہے ہیں؟ یہ سن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ انھیں کرنے دو۔ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ دوسرے کام میں مشغول ہوئے تو سیدہ رضی اللہ عنہا نے ان گانے والیوں کو جانے کا اشارہ کیا اور وہ چلی گئیں۔

اشراق کا استدلال اس پر تھا کہ حدیث میں جاریتان کا لفظ آیا ہے جس کے معنی لونڈیاں ہیں اور وہ گانے والی لونڈیاں ماہرِ فن مغنیہ تھیں کیوں کہ ایک روایت میں "جاریتان" کی بجائے "قینتان" کا لفظ آیا ہے اور قینۃ کے معروف معنی پیشہ ور مغنیہ ہیں۔

لیستا بمغنیتین کا جملہ

جس کے جواب میں عرض کیا گیا تھا کہ صحیح بخاری ہی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ وضاحت موجود ہے کہ "قالت: ولیستا بمغنیتین" انھوں نے فرمایا کہ وہ دونوں مغنیہ نہ تھیں۔ اس لئے جاریۃ یا قینۃ کے معنی یہاں ماہرِ فن مغنیہ کرنا قطعاً درست نہیں۔ جس کے جواب میں اشراق نے لکھا ہے:

> "اس جملے کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ درحقیقت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہی نہیں ہے۔ یہ بعد کے راویوں کا اپنا قیاس ہے جسے انھوں نے متن میں شامل کر دیا ہے۔" (اشراق: ص۳۰، مارچ ۲۰۰۶ء)

اس دعویٰ کے لئے انھوں نے اپنے معاون، مدیر الشریعہ اور المورد جناب عمار خان صاحب ناصر کی تحقیق سے استفادہ کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عروہ بن زبیر کے چار شاگرد جو اس روایت کو بیان کرتے ہیں ان میں سے صرف ایک شاگرد ہشام بن عروہ اس لفظ "لیستا بمغنیتین" کو بیان کرتا ہے اور ہشام سے بھی ان کے ایک شاگرد ابو اسامہ ہی اس جملے کو بیان کرتے ہیں اصولِ روایت کی رو سے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ استاد کے تمام شاگردوں میں سے صرف ایک کو ہی یہ جملہ یاد رہا ہو۔ اس لئے یہ جملہ اصل روایت کا حصہ نہیں اور نہ اسے ام المؤمنین کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔

(اشراق: ص۳۰، ۳۱ مارچ ۲۰۰۶ء)

بڑے ہی افسوس بلکہ تعجب کی بات ہے کہ راوی بالصراحت بیان کرتا ہے "**قالت: ولیستا بمغنیتین**" کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وہ دونوں پیشہ ور مغنیہ نہ تھیں۔ مگر اربابِ اشراق کو "**قالت**" کا لفظ شاید نظر نہیں آیا، بالکل اسی طرح جس طرح اس سے پہلے انھیں یہ جملہ سرے سے نظر ہی نہیں آیا اور "**قینة**" کا لفظ نظر آ گیا۔ تبھی تو فرمایا جا رہا ہے کہ "یہ درحقیقت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہی نہیں، یہ بعد کے راوی کا اپنا قیاس ہے" آپ صاف طور کیوں نہیں کہہ دیتے: کہ عروہ نے یا ہشام نے یا ابواسامہ نے **قالت** کہنے میں غلط بیانی سے کام لیا ہے، تھا تو یہ اس کا اپنا قول وقیاس اور نسبت کر دی حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف۔ **سبحان الله**

یہ الفاظ مسند یا سنن ومعاجم کی کسی کتاب کے نہیں، ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ الفاظ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے ہیں۔ اربابِ اشراق کو یہ الفاظ گوارا نہیں اس لئے انھوں نے اس کی صحت کے انکار کا بیڑا اٹھایا۔ ان سے پہلے ان الفاظ کی صحت کا انکار کسی بھی صاحبِ علم سے ثابت نہیں۔ ہم شکر گزار ہوں گے اگر وہ اپنی تائید میں ائمۂ فن میں سے کسی ایک کا قول پیش کریں، ان کی یہ کوشش یقیناً ہمارے علم میں اضافہ کا باعث ہوگی۔ جو حضرات امتِ اسلامیہ کے بالکل برعکس مصادرِ شریعت کو بدل دینے کی رائے رکھتے ہوں ان سے اس قسم کی جسارت قطعاً غیر متوقع نہیں، اور صحیح بخاری وصحیح مسلم کی متفق علیہ حدیث پر ایسا خود ساختہ اعتراض بالکل ناممکن نہیں۔

جس وہم میں اربابِ اشراق مبتلا ہیں کہ "یہ بعد کے راوی کا اپنا قیاس ہے" اس وہم کے ازالہ کے لئے ہی تو راوی نے **قالت** کی پہلے ہی صراحت کر دی کہ یہ کسی راوی کا نہیں خود حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا اپنا ارشاد ہے۔ راوی نے تو اس وہم سے بچایا اور تمام اہلِ علم اس وہم میں مبتلا ہونے سے بحمد اللہ محفوظ رہے، مگر افسوس کہ اربابِ اشراق اس کے باوجود اس وہم میں مبتلا ہیں، اگر یہ امرِ واقع نہیں تو آپ فرمائیے کہ یہ جملہ ہوشیار راوی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب کر دیا ان کا فرمودہ نہیں تھا، یوں راوی کی عدالت پر

حرف گیری کیجئے اور میدان میں آیے، اور بتلایئے کہ عروہ یا ہشام یا ابواسامہ ایسا ویسا راوی تھا۔ جس نے اپنی بات غلط طور پر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب کر دی۔

ہشام بن عروہ پر بحث

کسی راوی کی عدالت پر اس حیثیت سے نقد تو ارباب اشراق نہ کر سکے مگر تہذیب کے حوالہ سے فرمایا کہ ہشام عراق جانے کے بعد غیر محتاط ہو گئے تھے۔ اور امام حاکم نے معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۰۵) میں ان کا اپنا اعتراف نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے صرف ایک روایت سنی ہے باقی تمام روایات میں نے نہیں سنیں۔ بلکہ اس کے ساتھ یہ نادر تحقیق بھی ذکر کر دی کہ یہ روایت ان سے شعبہ، حماد بن سلمہ، معمر، ابومعاویہ، عبداللہ بن نمیر اور ابواسامہ نے نقل کی ہے جو سب کے سب اہلِ عراق میں سے ہیں۔

(اشراق: ص ۲۰، ۲۱۔ اپریل ۲۰۰۶ء)

بلاشبہ امام یعقوب بن شیبہ نے فرمایا ہے کہ عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے تھے۔ لیکن عراق سے مراد کیا اقلیمِ عراق ہے یا کوفہ؟ (تہذیب: ص ۵۰ ج ۱۱) ہی میں یہ تفصیل موجود ہے کہ کوفہ میں ہشام تین مرتبہ آئے اور معنعن روایات وہ دوسری اور تیسری بار آمد پر بیان کرنے لگے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے دریافت کیا گیا کہ محرم مچھر مار سکتا ہے یا نہیں؟ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اہلِ عراق مچھر کے بارے میں پوچھتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نواسے کو شہید کرتے ہیں۔ (بخاری: ۳۷۵۳) ظاہر ہے کہ یہاں عراق سے مراد کوفہ ہے پورا اقلیمِ عراق نہیں۔ عراق اور عراقی روایات کے بارے میں جس قدر آثار واقوال ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر مراد یہی الکوفہ ہے پورا اقلیمِ عراق نہیں۔ بلکہ ہم نے عرض کیا کہ ہشام بن عروہ کے بارے میں یہ اعتراض کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے۔ اس لئے اسے پورے اقلیمِ عراق سے منتھی کرنا درست نہیں، ہشام سے روایت کرنے والوں کی فہرست میں حماد بن سلمہ اور معمر دونوں بصری شاگرد ہیں کوفی قطعاً نہیں، اس لئے ہشام کی روایت کو ضعیف قرار دینے کی کوشش قابلِ التفات نہیں۔ اسی طرح معرفۃ علوم الحدیث للحاکم (ص ۱۰۵) کے

حوالے سے ہشام کا یہ قول کہ میں نے اپنے والد سے صرف ایک حدیث سنی ہے اور اسی بنا پر یہ فرمایا کہ ''ہشام کی روایت کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا۔''

(اشراق: ص ۶۱ ۔ اپریل ۲۰۰۶ء)

اس سلسلے میں اولاً ہماری گزارش یہ ہے کہ امام حاکم نے یہ قول "محمد بن صالح الهاشمي ثنا أبو جعفر المستعيني ثنا علي بن عبد الله المديني قال: قال أبي: وسمعت يحيى يقول كان هشام" کی سند سے ذکر کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ سند میں ''علی بن عبداللہ المدینی'' کون سا راوی ہے؟ اگر اس سے مراد معروف امام علی بن عبد اللہ بن جعفر المدینی ہیں، جو معروف امام ہیں تو ان کے والد ضعیف ہیں (تقریب: ص ۲۶۰) معرفۃ علوم الحدیث کے حاشیہ میں بعض نسخوں سے نقل کیا ہے کہ یہ علی بن عبداللہ بن علی بن المدینی ہے، لیکن یہ علی بن عبداللہ بن علی اور اس کا والد کون ہیں اور ان کو کس نے ثقہ کہا ہے؟ ایک احتمال یہ ہے کہ صحیح عبداللہ بن علی بن عبداللہ المدینی ہے، جو امام علی ابن المدینی کے صاحبزادے ہیں اور اپنے والد کے اقوال ذکر کرتے ہیں، مگر عبداللہ بن علی کی توثیق وتعدیل تتبع بسیار کے باوجود نہیں ملی۔ یہی بات علامہ البانی رحمہ اللہ نے الارواء (ص ۹۳ ج ۶) معجم اسامی الرواۃ (ص ۶۴۱ ج ۲) میں کہی ہے۔ اسی طرح ابو جعفر المستعینی کا ترجمہ بھی ہمیں نہیں ملا۔ ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

اس قول کے غلط ہونے کی یہ بات بھی برہانِ قاطع ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے بلکہ شیخین نے تقریباً تین سو روایات ہشام بن عروۃ کی سند سے ذکر کی ہیں۔ کیا اس قول کی بنا پر سمجھ لیا جائے کہ یہ سب روایات ''یقینی طور پر متصل نہیں'' ہیں۔ صحیحین میں تو مدلسین کا عنعن محمول علی السماع قرار دیا گیا ہے۔ مگر ہشام کی یہ روایت غیر متصل ہے، سبحان اللہ۔ اس قول کے غلط ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ بخاری شریف میں هشام أخبرني أبي، هشام حدثني أبي، هشام سمعت أبي کی سند سے جس میں تصریحِ سماع ہے، روایات موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں، حدیث ۴۳، ۲۹۳، ۳۲۵، ۳۴۷، ۵۸۴، ۹۵۱، ۸۹۰، ۹۹۸، ۱۱۴۸، ۱۷۸۶، ۱۹۲۸، ۱۹۴۲، ۱۹۵۴، ۱۹۹۶ وغیرہ، یہ ابتدائی دو

ہزار احادیث میں چودہ احادیث ہیں جن میں ہشام اپنے باپ سے سماع کی صراحت کرتے ہیں۔صحیح بخاری ،مسلم اور مسانید وسنن وغیرہ کی روایات میں تصریحِ سماع اس پر مستزاد ہے۔لیکن افسوس کہ ادارۂ اشراق اپنے غلط موقف کے لئے ایک ایسے قول کا سہارا لینے پر ادھار کھائے بیٹھا ہے جس کی اپنی سند محلِ نظر ہے اور اس کا نتیجہ بھی بالکل غلط اور حقائق کے منافی ہے۔

مزید برآں یہ بھی دیکھیے کہ صحیح بخاری کی یہ حدیث جو عبید الله بن إسماعيل عن أبي أسامة عن هشام عن عروة کی سند سے مروی ہے۔تنہا یہی روایت اس سند سے منقول نہیں بلکہ اس کے علاوہ تیرہ احادیث اور بھی ہیں جو من وعن اسی سند سے مروی ہیں۔ملاحظہ ہو: تحفۃ الاشراف (ص۱۲۹۔۱۳۵ج۱۴)ادارۂ اشراق تو اپنی جرأتِ رندانہ کے تحت کہہ سکتا ہے کہ یہ سب یقینی طور پر متصل نہیں،اور یہ بھی عراقی کوفی شاگرد حماد بن اسامہ ابو اسامہ سے مروی ہیں،اس لئے یہ سب متصل نہیں ہیں،لیکن حدیث کا ذوقِ سلیم رکھنے والا کوئی طالب علم یہ بات نہیں کہہ سکتا۔

چلئے ہم فرض کرتے ہیں کہ آخری دور میں ''عراق'' جانے کے بعد ہشام بن عروہ غیر محتاط ہو گئے تھے،لیکن کیا دلیل ہے کہ یہ روایت ہشام نے اسی ''غیر محتاط'' دور میں بیان کی تھی؟ تہذیب التہذیب کے حوالہ سے ہشام کے اس ''غیر محتاط'' دور کا ذکر تو اربابِ اشراق نے کر دیا مگر اسی تہذیب میں یہ صراحت بھی ہے کہ اس دور میں ہشام سے وکیع ،ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے۔چناں چہ اس کے الفاظ ہیں:

''سمع منه بآخره وكيع وابن نمير ومحاضر''

(التہذیب:ص۵۰ج۱۱)

بتلائیے کہ امانت ودیانت کی یہ کیا معراج ہوئی کہ اپنے موقف کی تائید میں ہشام کی روایت کو ضعیف قرار دینے کے لئے ایک بات تو نقل کر دی جائے اور جس سے اس کی کمزوری کا ازالہ ہوتا ہو اسے نظر انداز کر دیا جائے۔صحیح بخاری اور مسلم میں جب یہ روایت وکیع ،ابن نمیر اور محاضر کے علاوہ ہشام کے دیگر متقدمین تلامذہ سے مروی ہے تو ہشام کی

روایت کو اس اعتراض کی بنا پر غیر متصل قرار دینا قطعاً قرینِ انصاف نہیں۔

محدثین کے ہاں یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں اور مختلطین کی روایات قبل از اختلاط مروی ہیں۔ اگر کہیں ایسے راوی سے روایات لی ہیں تو دیگر شواہد کی تائید کی بنا پر لی ہیں، کیوں کہ شیخین کا اس حوالے سے تتبع معروف ہے۔ کجا ائمۂ حدیث کا یہ فیصلہ اور کجا ادارۂ اشراق کا ہشام عن عروۃ کے بارے میں ایک روایت کے علاوہ باقی روایات کو غیر متصل قرار دینا اور فرمانا کہ عراق جانے کے بعد ہشام کی روایات کو ''اکابر محدثین متصل تسلیم نہیں کرتے۔'' (اشراق: ص ۶۰/ اپریل ۲۰۰۶ء) غور فرمایئے کہ اگر ''اکابر محدثین'' کی یہی رائے تھی تو کیا اصحاب الصحاح عراقی تلامذہ سے ہشام کی روایات کو اپنی کتابوں میں ذکر کرتے؟ اور ائمۂ فن ان روایات کو صحیح قرار دیتے؟ ہمیں بتلایا جائے کہ وہ کون سے ''اکابر محدثین'' ہیں جنھوں نے صحیحین میں ہشام عن عروہ کی روایات کو غیر متصل قرار دیا ہے؟ بلکہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تو یہاں تک فرما دیا ہے کہ:

في حديث العراقيين عن هشام أوهام تحتمل. (السیر: ص ۴۶ ج ۶)

''ہشام سے عراقیوں کی حدیث میں اوہام محتمل ہیں''، لہٰذا علی الاطلاق ہشام سے عراقیوں کی روایات پر کلام کرنا درست نہیں

ادارۂ اشراق کا نیا اصول

اسی بحث کے ضمن میں ادارۂ اشراق نے ایک اور خود ساختہ اصول بھی یہاں ذکر کیا کہ اس روایت میں عروہ سے ابوالاسود کی روایت تو زیادہ مضبوط ہے کیوں کہ ان سے صرف ایک راوی عمرو بن الحارث اسے نقل کرتے ہیں اور عمرو سے ان کے ایک ہی شاگرد عبداللہ بن وہب روایت کرتے ہیں اور راویوں کے محدود ہونے کے باعث متن مختلف راویوں کے تصرفات سے محفوظ رہا۔ اس کے برعکس ابن شہاب اور ہشام بن عروہ سے ان کے متعدد شاگردوں نے اس متن کو نقل کیا ہے۔ جس کی وجہ سے متن میں راویوں کے شخصی رجحانات کا

اثر نمایاں ہے۔جیسے صحیح ابنِ حبان میں ابنِ شہاب سے اسحاق بن راشد نے متن میں یہ الفاظ داخل کئے ہیں: "فسبهما وخرق دفيهما" یا جیسے ابو اسامہ نے "قَالَتْ : وَلَيْسَتَا بِمُغَنِّيَتَيْنِ" کا اضافہ ہشام کی روایت میں کیا ہے (اشراق: ص ۶۱، ۶۲)

ایک حدیث کا متن مختلف راویوں سے مروی ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ تمام ثقہ راویوں کی بیان کردہ روایت کو ملایا جاتا ہے اور مختلف اجزا کو جمع کر کے ایک مکمل روایت کو معین کیا جاتا ہے، بشرطیکہ ثقہ کا بیان کیا ہوا کوئی جملہ یا حصہ شاذ نہ ہو۔اس بحث میں حصہ لینے والے اشراق کے مقالۂ نگار جناب محترم عمار خاں صاحب اپنے دادا جان ہی سے دریافت فرما لیتے کہ ثقہ کی زیادت کا کیا حکم ہے تو وہ اس قدر طول بیانی بلکہ لن ترانی میں اپنا وقت ضائع نہ کرتے۔چناں چہ مولانا سرفراز صاحب صفدر نقل فرماتے ہیں کہ زیادت ثقہ کی بالاتفاق جملہ محدثین صحیح و معتبر ہے۔(احسن الکلام: ص ۱۹۴ ج ۱)

مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

اعلم أن الحديث لم يجمع إلا قطعة قطعة فتكون قطعة منه عند واحد وقطعة أخرى عند واحد فليجمع طرقه وليعمل بالقدر المشترك ولا يجعل كل قطعة منه حديثا مستقلاً

(فیض الباری: ص ۴۵۵ ج ۳)

"اور خوب جان لو کہ حدیث کو ٹکڑوں کی صورت میں جمع کیا گیا ہے۔پس ایک ٹکڑا ایک راوی کے پاس، اور دوسرا دوسرے راوی کے پاس ہوتا ہے، لہٰذا چاہیے کہ حدیث کی تمام سندیں (اور متون) جمع کر کے قدرِ مشترک پر عمل کیا جائے اور ہر ٹکڑے کو مستقل حدیث نہ بنایا جائے۔"

حماد بن اسامہ ابو اسامہ بالاتفاق ثقہ و ثبت ہیں، ان کا بیان کیا ہوا جملہ روایت کے مخالف نہیں، امام بخاری اور امام مسلم کا اپنی الصحیح میں اسے بیان کرنا اس پر مستزاد ہے، بلکہ ادارۂ اشراق کے علاوہ تمام علمائے امت کا اس کی صحت پر اتفاق ہے۔متقدمین میں سے کسی صاحبِ علم سے اس پر اعتراض منقول نہیں۔ادارۂ اشراق نے محض اپنی ہوسات کی بنا پر اس

پر حرف گیری کی ہے تو اس میں اچنبھے کی کوئی بات نہیں۔

رہے صحیح ابنِ حبان کی روایت کے الفاظ جس میں اسحاق بن راشد "فَسَبَّهُمَا وَخَرَق دَفَّيهِمَا" کا ذکر کرتے ہیں تو یہ جملہ بالخصوص "وخرق دفیهما" کے الفاظ بلاشبہ محلِ نظر ہیں، اس لئے کہ اسحاق بن راشد گو ثقہ ہیں تاہم امام زہری سے روایت کرنے میں ان کے کچھ اوہام ہیں۔ چناں چہ حافظ ابن حجر کے الفاظ ہیں:

ثقة فی حدیثه عن الزهری بعض الوهم. (التقریب: ص ۳۵)

اور یہ روایت بھی اسحاق بن راشد نے امام زہری سے ہی بیان کی ہے۔ اس لئے ادارۂ اشراق کا اس کے حوالے سے اعتراض قطعاً درست نہیں۔ رہی یہ بات کہ زیادہ مضبوط متن وہ جو ابو الاسود روایت کرتے ہیں اور ان سے عمرو بن الحارث نقل کرتے ہیں اور عمرو سے ان کے صرف ایک شاگرد ابن وہب ہی روایت کرتے ہیں اور اس کے متن میں راوی کے تصرف کا شبہ نہیں، ہمارے نزدیک ابوالاسود یا ہشام یا زہری کا بیان کیا ہوا متن جو ثقہ راویوں سے منقول ہے ان میں بھی کوئی معنوی اشکال نہیں، جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ اس کی وضاحت آئے گی۔

یہ بات بھی عجیب ہے کہ ابوالاسود کے طریق سے متن راویوں کے قیاسات اور تصرفات سے محفوظ ہے۔ شاید انھوں نے توجہ نہیں فرمائی کہ ابوالاسود کی اسی سند سے اس کے متصل بعد یہ الفاظ بھی ہیں کہ عید کے روز حبشی لوگ برچھیوں سے کھیل رہے تھے۔ "فَإِمَّا سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَإِمَّا قَالَ: "تَشْتَهِينَ تَنْظُرِينَ"

"پھر میں نے آپ سے ان کو دیکھنے کے بارے میں سوال کیا یا آپ ﷺ نے فرمایا: عائشہ رضی اللہ عنہا! کیا تم دیکھنا چاہتی ہو؟"

اس ابوالاسود کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ تردد منقول ہے، دونوں میں کون سی بات راجح ہے؟ جس طرح دوسری روایات سے متعین کیا جائے گا بالکل اسی طرح ابوالاسود کی روایت میں جواری یعنی گانے والی کون اور کیسی تھیں؟ کی وضاحت اگر ہشام کی روایت سے ہوگئی ہے کہ وہ مغنیہ نہ تھیں تو دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ ابوالاسود

کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تردد کا حل اگر دوسری روایات سے درست ہے تو گانے والیوں کے بارے میں وضاحت نا قابلِ قبول کیوں ہے؟

ہماری اس وضاحت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہشام کی روایت میں ابواسامہ کا اضافہ ثقہ وثبت راوی کا ہے جو کسی لفظ کے منافی نہیں اس لئے یہ بالکل صحیح ہے۔ شیخین کا اسے اپنی الصحیح میں ذکر کرنا اور کسی قابلِ اعتبار محدث کا اس پر اعتراض نہ کرنا اس کے صحیح ہونے کی برہان ہے۔ اور ہشام بن عروہ کے بارے میں جن خدشات کا اظہار کیا گیا وہ بے بنیاد اور تارِ عنکبوت سے بھی زیادہ کمزور وساوس پر مبنی ہیں۔ جس طرح ابوالاسود کی روایت **قالت دخل علی رسول الله** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم .... **قالت : وكان يوم عيد**. (بخاری: ص ۴۰۷ ج ۱، کتاب الجہاد، باب الدرق) میں دونوں جگہ یہ مقولہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا ہے حالاں کہ کتاب العیدین (ص ۱۳۰ ج ۱، رقم ۹۴۹) میں دوسری جگہ پر **قالت** نہیں۔ اسی طرح ہشام کی روایت **قالت دخل** .... اور **قالت وليستا بمغنيتين** بھی مقولہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا ہے۔ یہاں اس کا انکار بے معنی اور محض باطل اعتراض پر مبنی ہے۔

ادارۂ اشراق کے استدلال کی کجی

ہمارے مہربان بڑی تحدی سے فرماتے ہیں کہ جب تک اہل الاعتصام حسب ذیل نکات کی تردید نہیں کرتے ہمارا استدلال بدستور قائم ہے۔ (۱) سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے غنا سنا (۲) نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سیدہ کو غنا سننے سے منع نہیں فرمایا (۳) سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب سیدہ کو غنا سننے سے روکنا چاہا تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں روکنے سے منع فرما دیا۔ وہ اگر ان نکات کی تردید کرنا چاہتے ہیں تو تھوڑی دیر کے لئے توقف کر کے یہ ضرور سوچ لیں کہ اس کی تردید کو کوئی شخص انکارِ حدیث سے بھی تعبیر کر سکتا ہے۔ (اشراق: ص ۲۹ مارچ ۲۰۰۶ء)

حالانکہ اربابِ اشراق اگر غور فرماتے تو ہماری معروضات میں انھیں ان ''نکات'' کا جواب مل جاتا۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ روایت میں ''غنا'' سے مراد کیا ہے اور

گانے والی کون تھی ، اور وہ روز ، روزِ عید تھا جس کی بنا پر نبی کریم ﷺ نے اجازت دی۔لیکن اس وضاحت کے باوجود اگر وہ فرماتے ہیں کہ ان کا جواب چاہیے تو اس کے جواب میں بس اتنا عرض ہے کہ ۔

تیرا ہی جو جی نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

اہل الاعتصام اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اس حدیث کو اسی طرح تسلیم کرتے ہیں جس طرح حضرات محدثین وفقہائے کرام نے تسلیم کیا، امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی حدیث پر **باب الحراب والدرق یوم العید** اور **باب سنة العیدین لأ هل الإ سلام**، باب قائم کیا اور جس لطیف انداز سے مسئلے کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا اس کی تفصیل فتح الباری میں دیکھی جا سکتی ہے۔ صحیح مسلم پر شارح صحیح مسلم علامہ نوویؒ نے یہ باب قائم کیا جو محدثین وفقہاء کا ترجمان ہے **فصل فی جواز لعب الجواری الصغار وغنائهن وضربهن بالدف یوم العیدین**. یعنی یہ فصل ہے عیدین کے روز چھوٹی بچیوں کے کھیلنے اوران کے گانے اور دف بجانے کے جواز میں ۔امیر علاء الدین الفارسی نے اس روایت پر یوں عنوان قائم کیا ہے:

ذکر البیان بأن الغناء الذی وصفناه إنما کان ذلک أشعاراً قیلت فی أیام الجاهلیة فکانوا ینشدونها ویذکرون تلک الأیام دون الغناء الذی یکون بغزل یقرب سخط الله جل وعلا من قائله. (الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان:ص۵۴۹ ج ۷)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اسی حدیث پر یوں باب قائم کیا ہے:

باب الرجل لا ینسب نفسه إلی الغناء لا یؤتی لذلک ولا یأتی علیه وإنما یعرف بأنه یطرب فی الحال فیترنم فیها

(السنن الکبری:ص۲۲۴ ج ۱۰)

غور فرمائیے یہ ائمۂ کرام کیا فرماتے ہیں؟ یہی نا، کہ یہ غناوہ ہے جسے کوئی شریف انسان اپنے لئے پسند نہیں کرتا، اللہ کی ناراضی کا وہ سبب نہیں، گانے والیاں چھوٹی

لڑکیاں تھیں اور دن بھی عید کا تھا۔ سلف نے اس حدیث سے یہی مفہوم سمجھا اور بحمد اللہ اہل الاعتصام بھی یہی سمجھتے ہیں۔ صحیح حدیث کا انکار تو اربابِ اشراق کررہے ہیں، جو صحیح بخاری اور مسلم کی حدیث کو محض اپنی فکری کجی کی بنا پر کمزور اور غیر متصل قرار دیتے ہیں۔ اسے کہتے ہیں:

الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے

اس لئے صحیح حدیث کا یہاں بھی انکار آیا ہے تو اربابِ اشراق کے حصہ میں آیا ہے جس طرح اس سے قبل احادیثِ حدِ رجم، احادیثِ نزولِ مسیح علیہ السلام وغیرہ کا انکار یہ حضرات بڑے دھڑلے سے کرتے آئے ہیں۔ قالت ولیستا بمغنیتین کی صحت کا انکار بھی ماشاء اللہ انھی کے حصہ میں آیا ہے۔ اربابِ اشراق سے قبل علمائے امت میں سے کسی عالم نے اس کی صحت کا انکار نہیں کیا حتی کہ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ بھی اس کی صحت سے انکار نہیں کر سکے۔ (المحلی: ص ٦٢ ج ٩) انصاف سے فرمایئے صحیح حدیث کا منکر کون ہے؟

گانے والیاں کون تھیں؟

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں جاریتان تغنیان کے الفاظ سے کیا مراد ہے؟ اہلِ اشراق اس بات پر مصر ہیں کہ اس کے معنی پیشہ ور مغنیہ ہیں۔ اس کے بارے میں اولاً عرض کیا گیا تھا کہ صحیح بخاری اور مسلم میں خود سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے صراحت ہے کہ وہ دونوں مغنیہ نہ تھیں۔ سیدہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس وضاحت کے بعد لغوی موشگافیوں کی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن اہلِ اشراق نے اس کا حل یہ ڈھونڈا کہ قالت: ولیستا بمغنیتین کی وضاحت کا ہی انکار کردیا جائے، اس انکار کی پوزیشن کیا ہے؟ قارئین کرام اس کی حقیقت معلوم کرچکے ہیں۔

اسی معنوی حوالے سے متعلق ایک بات یہ عرض کی گئی کہ جاریۃ کا اطلاق عموماً بچی اور نابالغ لڑکی پر ہوتا ہے۔ شارحینِ حدیث نے بھی یہی سمجھا ہے جیسا کہ علامہ عینی، علامہ نووی، شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ، حافظ ابنِ جوزی اور حافظ ابنِ قیم رحمہم اللہ کے حوالوں سے

ہم نے اس کا ذکر کیا۔ مگر اہلِ اشراق فرماتے ہیں کہ لسان العرب وغیرہ میں ہے کہ جاریہ جوان عورت کو کہتے ہیں۔ ہمیں اس سے تو قطعاً انکار نہیں کہ جاریہ کا اطلاق جوان عورت پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن جاریہ کے اگر وہی معنی مراد لئے جائیں جو اہلِ اشراق نے لغت کے حوالے سے نقل کیے ہیں تو وہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ جاریہ کا اطلاق جوان عورت پر ہی ہوتا ہے۔ جب وہ اس کے قائل نہیں تو پھر ان حوالوں کا کیا فائدہ؟ کیا وہ اس بات کا انکار کر سکتے ہیں کہ لغت میں نابالغ پر بھی جاریہ کا اطلاق ہوتا ہے؟ علامہ طاہر پٹنوی نے صاف صاف لکھا ہے کہ الجارية من النساء من لم تبلغ الحلم .(مجمع البحار: ص۱۹۱ ج۱) جاریہ اس عورت کو کہتے ہیں جو بلوغت کو نہ پہنچی ہو۔ یہی بات ہم پہلے علامہ عینی کے حوالے سے لکھ چکے ہیں۔ جاریہ سے یہی مراد شارحینِ حدیث نے لی ہے۔ اسی لئے کہا گیا کہ جاریہ کا اطلاق عموماً نابالغ لڑکی پر ہوتا ہے۔ لغت میں جب ایک لفظ کے دو یا اس سے زائد معانی پائے جائیں تو سیاقِ کلام سے معنی متعین کیا جاتا ہے کہ یہاں مراد کیا ہے۔ ہم باحوالہ عرض کر چکے ہیں کہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ، حافظ ابنِ جوزی، علامہ عینی، حافظ ابنِ قیم اور علامہ النووی رحمۃ اللہ علیہم یہاں جاریہ سے صغیرة السن لڑکی ہی مراد لیتے ہیں۔ مگر اہلِ اشراق فرماتے ہیں:

۱۔ جاریتان کے لیے تغنیان کا فعل آیا ہے اس کے معنی یہ ہیں: کہ وہ دونوں گا رہی تھیں اور وہ لونڈیاں تھیں۔

۲۔ روایت میں سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے تبصرے مزمار الشيطان عند النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہی تأثر ہوتا ہے کہ گانے والیاں بچیاں نہ تھیں۔

۳۔ ایک روایت میں جاریتان کے بجائے قینتان کا لفظ ہے جس کے معنی مغنیہ یا گانے والی لونڈی کے ہیں۔

۴۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بعض روایتوں کی بنا پر ان لونڈیوں کا تعین بھی کیا ہے۔ ملخصاً (اشراق: ص۳۲، ۳۴۔ مارچ ۲۰۰۶ء)

ان امور کی وضاحت اسی ترتیب سے حسبِ ذیل ہے۔

۱۔ ''تغنیان'' سے مراد اور عرب کا غنا کیا تھا؟ آئندہ اس پر بحث اپنے محل پر آ رہی ہے۔

یہاں غور فرمایئے کہ کیا غنا اور لونڈی لازم وملزوم ہے؟ اور کیا بچیوں کا غنا، غنا نہیں؟

۲۔ گانے والی بچیاں صرف گانا ہی نہیں گا رہی تھیں ساتھ دف بھی بجا رہی تھیں۔ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اصل عمل کی بنا پر اسے شیطانی ساز قرار دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ابوبکر! تمھارا اسے شیطانی ساز قرار دینا مناسب نہیں، بلکہ عید کی بنا پر بچیوں کے اس خوشی کے عمل سے صرفِ نظر فرمایا۔ خود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس میں دلچسپی کس قدر تھی؟ آپ بستر پر لیٹ گئے چہرا مبارک دوسری جانب کر لیا۔ ایک روایت میں ہے کہ اپنے اوپر چادر لے لی۔ کجا آپ کی یہ بے رغبتی اور کجا اہلِ اشراق کا یہ تأثر کہ آپ گانے بجانے سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ عید کے دن اور بچیوں کے عمل کی بنا پر ہی آپ نے منع نہیں فرمایا، اگر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا موقف اختیار کرتے تو عید پر بھی اس قسم کی خوشی کا اظہار مباح قرار نہ پاتا۔

۳۔ قینة کے معنی پر بھی بحث اس کے بعد آ رہی ہے خلاصہ یہ ہے کہ روایت میں قینة، جارية کے معنی ہی میں آیا ہے ''پیشہ ور مغنیہ'' کے معنی میں نہیں۔

۴۔ بلاشبہ حافظ ابنِ حجر نے بعض روایات کی بنا پر یہاں جاریتان سے لونڈیاں مراد لی ہیں۔ مگر یہ بات محلِ نظر ہے کیوں کہ ''لیستا بمغنیتین'' کی وضاحت جو خود انھوں نے کی، اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ لونڈیاں ہی تھیں تو وہ پیشہ ور قطعاً نہ تھیں۔ رہی وہ بعض روایات تو ان کے بارے میں عرض ہے کہ:

اولاً: انھوں نے طبرانی میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ذکر کیا کہ وہ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کی لونڈی تھی۔ یہ روایت طبرانی کبیر (ص ۲۶۴ ج ۲۳، رقم: ۵۵۸) میں مذکور ہے۔ مگر اس کا ایک راوی الوازع بن نافع سخت ضعیف ہے۔ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے یہی روایت مجمع الزوائد (ص ۲۰۶ ج ۲) میں ذکر کی ہے اور فرمایا ہے کہ الوازع متروک حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے خود لسان المیزان (ص ۲۱۳ ج ۶) میں اس کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے اور کوئی ادنی کلمۂ توثیق کا نقل نہیں کیا، بلکہ آخر میں یہ بھی نقل کیا

ہے کہ قال الحاکم وغیرہ روی أحادیث موضوعة امام حاکم رحمہ اللہ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ وہ موضوع احادیث بیان کرتا ہے۔اس لئے جب اس کا راوی متروک ہے،تو انصاف سے فیصلہ فرمایئے کہ کیا اس سے استدلال درست ہے؟اس روایت پر تفصیلی نقد ہم پہلے کر چکے ہیں جس کا کوئی جواب اہلِ اشراق نے نہیں دیا۔

ثانیاً: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الأربعین للسلمی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ عبداللہ بن سلام کی لونڈیاں تھیں۔لیکن اس کی کوئی سند انھوں نے ذکر نہیں کی۔ یہ روایت اس لئے بھی قابلِ التفات نہیں کہ جسے خود حافظ صحیح الاسناد قرار دیتے ہیں سلمی کی یہ روایت اس کے بھی خلاف ہے۔

ثالثاً: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں ابن ابی الدنیا کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ہشام سے فلیح کی روایت میں ہے کہ گانے والی حمامہ اور اس کی ساتھی تھی۔ایک مقام پر تو حافظ صاحب نے اس کی سند کو صحیح اور دوسری جگہ پر حسن قرار دیا ہے جیسا کہ اشراق میں بھی نقل ہوا ہے۔مگر غور فرمایئے یہ صراحت فلیح بن سلیمان کرتے ہیں جن کے بارے میں خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ صدوق کثیر الخطا ہے۔
(تقریب:ص ۴۱۸)

ہم حیران ہیں کہ اربابِ اشراق ہشام سے ابو اسامہ حماد بن اسامہ جیسے ثقہ اور ثبت راوی کا بیان کیا ہوا جملہ لیستا بمغنیتین تسلیم نہیں کرتے مگر ہشام سے فلیح جیسے متکلم فیہ راوی کے بیان پر سر دھنتے ہیں۔لہٰذا جب اسنادی اعتبار سے ان روایات کا پایۂ استناد ہی قابلِ اعتبار نہیں تو ان سے استدلال چہ معنی دارد؟ پھر اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ وہ حمامہ یا زینب تھیں تو کیا دلیل ہے کہ ان کا یہ عمل بلوغت کے بعد تھا؟اور بلوغت سے پہلے وہ لونڈیاں نہ تھیں؟ ویسے بھی نکاح کے موقعے پر گانے والی کو بھیجنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہی گانے والیاں عید کے روز سیدہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر آئی تھیں۔

ہماری اس وضاحت سے یہ بات نمایاں ہو جاتی ہے کہ جاریتان سے مراد بالغ لونڈیاں لینا اور انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار دینا کسی مضبوط دلیل پر مبنی نہیں۔

قینتان کے معنی

حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی روایت میں ایک جگہ "عندھا قینتان تغنیان" کے الفاظ آئے ہیں جس سے اربابِ اشراق فرماتے ہیں کہ ان سے پیشہ ورمغنیہ مراد ہیں۔ اس ضمن میں عرض کیا گیا تھا کہ "قینۃ کے معنی پیشہ ورمغنیہ ہی قرار دینا غلط ہے۔" جب یہ بنیاد ہی فاسد ہے تو انھیں پیشہ ورمغنیہ کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اب جب وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ "اس اسم کا معنی مجرد طور پر لونڈی بھی ہے۔" (اشراق:ص ۳۷)

تو قینتان کے معنی پیشہ ورمغنیہ ہی قرار دینا کیسے درست ہوا؟ بالخصوص جب کہ حدیث میں اس کی صراحت بھی موجود ہے کہ وہ دونوں مغنیہ نہ تھیں۔ ائمہ لغت نے بھی قینۃ کے معنی بیان کرتے ہوئے جہاں یہ روایت ذکر کی وہاں ساتھ اس کے اسی معنی کی طرف اشارہ کیا کہ قینۃ لونڈی کو کہتے ہیں۔ وہ گانے والی ہو یا گانے والی نہ ہو۔ بلکہ قینۃ کا مفہوم ماشطۃ، مغنیۃ، جاریۃ حتی کہ کوئی پیشہ اختیار کرنے والے کو بھی قین کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ الخطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

القینۃ الماشطۃ و القینۃ المغنیۃ و القینۃ الجاریۃ و کل صانع عند العرب قین (غریب الحدیث:ص ۵۷۷ ج ۲)

حدیث میں ایک جگہ اگر "قینتان" اور دوسری جگہ "جاریتان" آیا ہے تو دونوں میں کوئی جوہری فرق نہیں۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ اہلِ اشراق ایک طرف تو سب سے زیادہ "منضبط" متن ابوالاسود کا قرار دیتے ہیں اور ہشام کی روایت کو غیر متصل اور مرسل قرار دیتے ہیں اور یہ اس لیے کہ لیستا بمغنیتین کے جملہ کے انکار کا کوئی بہانہ بنا لیا جائے، مگر وہ دوسرے مرحلے میں بھول جاتے ہیں کہ "قینتان" کا لفظ بھی اسی ہشام کے طریق میں ہے۔ جب اہلِ اشراق کے ہاں ہشام کی روایت ہی درست نہیں تو قینتان کا لفظ کیوں کر درست ثابت ہوا؟ اور اسی غیر متصل روایت کی بنا پر جاریتان کے معنی پیشہ ور مغنیہ ہی کرنا کیسے صحیح ہوا؟

ہم نے اسی حوالے سے عرض کیا تھا کہ عروہ سے روایت کرنے والے ابوالاسود،

ہشام اور ابن شہاب الزہری تینوں کی روایت میں جاریتان کا لفظ ہے۔ البتہ ہشام سے شعبہ کی روایت میں قینتان کا لفظ ہے جس کا حوالہ اربابِ اشراق نے صحیح بخاری (رقم: ۳۷۱۶) کا دیا۔ شعبہ کی روایت میں یہ شک بھی بیان ہوا ہے کہ یہ عید الفطر کا دن تھا یا عید الاضحیٰ کا۔ جب کہ زہری کی روایت میں یہ شک نہیں ''ایام منیٰ'' یعنی عید الاضحیٰ کا ذکر ہے۔ بلکہ مسند احمد (ص ۹۹ ج ٦) میں شعبہ کی روایت میں بھی جاریتان کا ہی لفظ ہے۔ اس لیے شعبہ کی روایت میں اگر بعض جگہ قینتان ہے تو اس کے معنی بھی جاریتان ہیں اور اہلِ عرب کے ہاں معروف ہے کہ قینة کے معنی جاریہ ہیں۔ اربابِ اشراق کو یہ سیدھی بات بھلا کب گوارا تھی اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

''سوال یہ ہے کہ کیا اس شک کے پہلو نے روایت کو کمزور کر دیا یا قینتان کے معنی میں کوئی ابہام پیدا ہوا ہے شک کا یہ پہلو تو مسند احمد کی روایت میں بھی مذکور ہے۔'' (اشراق: ص ۳۸، ۳۹۔ مارچ ۲۰۰٦ء)

قارئینِ کرام! غور فرمائیں کہ جاریتان کے بارے میں فرمایا گیا تھا کہ ''لازم ہے کہ یہاں لونڈیاں جو ماہرِ فن مغنیات کی حیثیت سے معروف تھیں، مراد لی جائیں اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ دوسرے طریق میں قینتان کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ جب جاریتان کے معنی ماہرِ فن مغنیات کی سب سے بڑی دلیل یہ قینتان کا لفظ ہے تو اسی کے بارے میں عرض کیا گیا تھا کہ یہ شعبہ عن ہشام کی روایت میں ہے۔ اور دن کی تعیین میں تردد بھی اس سند میں ہے۔ جس طرح یہ تردد اور ابہام دوسری روایات سے دور ہوتا ہے اسی طرح ان الفاظ کے بارے میں تردد بھی دوسری روایات سے دور ہو جاتا ہے بالخصوص جب خود شعبہ عن ہشام کے اسی طریق میں جاریتان کا لفظ بھی آیا ہے۔ اور قینة، جارية کو کہتے ہیں جیسا کہ ہم نے علامہ خطابی سے نقل کیا ہے۔ جب یہ سب سے بڑی دلیل ہی کمزور ثابت ہوئی تو جاریہ کے معنی ''لازم'' طور پر ماہرِ فن مغنیہ لینے قرینِ انصاف کیوں کر ہوا؟

بلکہ اب تو اربابِ اشراق ہشام بن عروہ کی روایت کو سرے ہی سے غیر متصل اور مرسل قرار دیتے ہیں اور قینتان کا لفظ بھی ہشام کی روایت میں ہے لیستا بمغنيتين کا جملہ اگر

درست نہیں غیر متصل ہے تو قیستان کا لفظ درست کیسے ہے؟ ہشام کی روایت میں ایک انکار اور دوسرے پر اصرار تلک إذاً قسمة ضیزی کا مصداق نہیں تو اور کیا ہے؟

اسی طرح ارباب اشراق کا یہ فرمانا کہ "قینة کے معنی لونڈی کرنا اور جاریۃ کا معنی بھی مغنیہ نہیں بلکہ لونڈی کرنا، اس کے بعد اس پر زور استدلال کی حیثیت کیا ہے جو جاریتان کا معنی چھوٹی بچیاں قرار دینے کے لئے کیا گیا تھا۔" (اشراق: ۳۵) مگر ارباب اشراق نے غور نہیں فرمایا کہ جب انھوں نے یہ فرمایا کہ قینة کے معروف و معلوم معنی ہی پیشہ ور مغنیہ ہیں تو اس کی وضاحت کے طور پر عرض کیا گیا کہ اصل میں قینة کے معنی لونڈی ہے وہ گانا گائے یا نہ گائے۔ اس سے مراد پیشہ ور مغنیہ ہی لینا درست نہیں، بالخصوص کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے خود وضاحت فرمائی ہے کہ وہ گانے والیاں نہ تھیں۔ اس کے بعد اس سے مراد پیشہ ور مغنیہ ہی قرار دینا قرینِ انصاف نہیں۔ لہٰذا جب جاریہ کو پیشہ ور مغنیہ کے معنی میں لینے کی یہ بنیاد (قینة کا لفظ) ہی کمزور ٹھہری تو جاریہ کے معنی چھوٹی بچیاں کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔

جناب غامدی صاحب اور ان کے حلقہ نشینوں نے قینة کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ "اس کا معلوم و معروف معنی پیشہ ور مغنیہ ہے" (اشراق: ص ۲۷۔ مارچ ۲۰۰۴ء) اس کے متعلق عرض کیا گیا تھا کہ امام لیث نے تو فرمایا ہے کہ عوام الناس کہتے ہیں کہ القینة کے معنی مغنیہ ہیں۔ یہ اہلِ عرب کا قول نہیں۔ اہلِ اشراق کو ہماری یہ بات بڑی ناگوار گزری تو اپنی علمی برتری کے زعم میں فرما دیا کہ "یہ پڑھ کر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اسے ان کی علمیت کا کمال سمجھا جائے یا دیانت کا۔ اہل الاعتصام غالباً بھول گئے ہیں کہ جس لغت کے حوالے سے انھوں نے یہ قول نقل کیا ہے وہ لغت کسی عجمی زبان کی نہیں بلکہ عربی زبان کی ہے۔ عوام الناس یہاں اردو کا نہیں عربی کا ہے اور اس کا مصداق بھی عرب کے عام لوگ ہیں۔ ملخصاً

(اشراق: ص ۳۷۔ جون ۲۰۰۶ء)

اس ناکارہ کے دل و دماغ میں بحمد اللہ علمی کمال کا کوئی تصور نہیں، اپنی تمام تر کمزوریوں کے باوجود دفاعِ حدیث کی یہ خدمت محض اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی توفیق کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اپنا حال تو یہ ہے کہ

یہ تو قسمت میں کہاں کہ کروں کسب کمال
بے کمالی میں بھی افسوس میں کامل نہ ہوا

امام لیث نے اگر ''عوام الناس'' سے یہ نقل کیا ہے: القینة المغنية تو یہی قول ابوعمرو نے ''بعض الناس'' سے نقل کیا ہے ان کے الفاظ ہیں:

وبعض الناس يظن القينة المغنية الخاصة (لسان العرب: ص۲۳۲ ج۱۷)

کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قینہ خاص طور پر مغنیہ کو کہتے ہیں اور یہی خیال خیر سے اربابِ اشراق کا ہے۔ تبھی تو فرماتے ہیں کہ قینة کا معلوم و معروف معنی پیشہ ور مغنیہ کا ہے۔ غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ بقول امام لیث رحمہ اللہ یہ ''عوام الناس'' کا قول اور بقول امام ابو عمرو یہ ''بعض الناس'' کا قول ہے۔ اسی قول کے بارے میں خود ان کی رائے کیا ہے۔ امام ابوعمرو نے تو اس کے متصل بعد صراحت فرمادی قال وليس كذلك ابوعمرو نے فرمایا یہ اسی طرح نہیں۔ یہ ''عوام ہوں یا بعض'' بقول اہلِ اشراق یہ سب عرب ہی ہیں تو جب ان کی تردید کردی گئی تو ان کا یہ قول مقبول کیوں کر ہوا؟ اہلِ اشراق غور فرماتے تو اتنی طول بیانی کی ضرورت نہ تھی۔ ''عوام الناس'' بھی عرب کے ''عوام الناس'' ہیں۔ لغت کے ائمہ مراد نہیں اور ہر زبان میں بات عوام کی نہیں اس زبان کے ماہرین اور ائمہ کی تسلیم کی جاتی ہے۔

سخن شناس نئی دلبرا خطا ایں جا است

امام ابوعبید رحمہ اللہ نے تو ایک مستقل کتاب لکھ دی جس میں ''عوام الناس'' لغت عرب کی مخالفت کرتے ہیں۔ جس کا نام ہے ما خالفت فيه العامة لغة العرب اسی طرح ابوالجراح نے بھی اسی عنوان پر ایک مستقل باب لکھا باب ما خالفت العامة فيه لغة العرب . اس کے بعد ہم ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ ''عوام الناس'' کی ایسی غلطیوں کی نشان دہی کریں۔ عوام بہر حال عوام ہیں ائمہ نہیں۔ لہٰذا ہم نے عرض کیا تھا کہ ''عوام الناس'' قول سے ہمارے متجددین نے استدلال کر کے ''عوام الناس'' کو دھوکا دیا ہے تو یہ عین حقیقت ہے۔ اور اس پر جزبز ہونا کوئی عقل مندی نہیں۔

قینة کے مفہوم کے بارے میں اہلِ اشراق کے ترکش کا ایک تیر یہ بھی ہے کہ خود

الاعتصام میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لا تبیعوا القینات ولا تشتروھن ولا تعلموھن

''مغنیات کی خرید وفروخت نہ کرو اور نہ انھیں موسیقی کی تربیت دو۔''

(اشراق: ص ۳۷، ۳۸)

خامہ انگشت بدندان ہے اسے کیا لکھیے

گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ قینة کے معنی یہاں خود الاعتصام میں مغنیہ کیے ہیں۔

اولاً: گزارش ہے کہ کیا اس روایت سے اہل الاعتصام نے استدلال کیا؟ قطعاً نہیں، الاعتصام ہی میں صراحت موجود ہے کہ ''یہ روایت ضعیف ہے کیوں کہ عبید اللہ بن زحر، اس کا استاد علی بن زید، پھر اس کا استاد قاسم بن عبد الرحمٰن تینوں مسلسل ضعیف ہیں'' اگر ہم اس سے استدلال کرتے تو بات قدرے معقول تھی۔ والا فلا

ثانیاً: ہم نے قینة کے ''معروف معلوم'' معنی مغنیہ کرنے کی تردید کی ہے اور عرض کیا ہے کہ اس کا اصل اطلاق جاریہ کے لئے ہے وہ مغنیہ ہو یا غیر مغنیہ، لہٰذا سیاقِ کلام اور شارحین کے قول کی اتباع میں یہاں ہم نے معنی مغنیہ کیے ہیں تو اس پر کوئی اعتراض محض زیبِ داستان کے لئے ہے۔ شارح ترمذی لکھتے ہیں:

القینات بفتح القاف وسکون التحتیة فی الصحاح القین الأمة مغنیة کانت أو غیرھا قال التور بشتی وفی الحدیث یراد بھا المغنیة لأنھا إذا لم تکن مغنیة فلا وجه للنھی عن بیعھا وشراء ھا۔ (تحفۃ الأحوذی: ص ۲۵۹ ج ۲)

''القینات، میں ''ق'' پر فتح اور ''ی'' ساکن ہے الصحاح للجوہری میں ہے قین لونڈی کو کہتے ہیں وہ مغنیہ ہو یا نہ ہو، علامہ التوربشتی نے کہا ہے یہاں حدیث میں مغنیہ مراد ہے کیوں کہ جب وہ مغنیہ نہیں تو اس کی خرید وفروخت کی ممانعت کا کوئی سبب نہیں''

اس لئے القینات کے یہاں معنی مغنیات اسی سبب اور علتِ غنا کی بنا پر ہے لیکن جاریتان کو قینات سمجھنا اور پھر قینة کے معروف و معلوم معنی پیشہ ور مغنیہ ہی قرار دینا درست نہیں جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ والحمد للہ علی ذلک

غنا اور اہلِ عرب

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث میں تغنیان کا لفظ استعمال ہوا، جس کے معنی جناب غامدی صاحب اور اہلِ اشراق نے یہ کیے کہ ''دو مغنیہ (لونڈیاں) جنگِ بعاث کے گیت گا رہی تھیں'' ہم نے عرض کیا کہ یہاں مراد جنگِ بعاث سے متعلقہ اشعار پڑھنا ہے۔ غِنا جس کے معنی گانا، گیت اور لَے سے گیت گانا ہیں وہ مراد نہیں۔ اس لئے کہ اولاً اہلِ عرب بلند آواز اور خوب صورت آواز سے اشعار پڑھنے کو غِنا کہتے ہیں اور با حوالہ عرض کیا کہ یہی معنی اہلِ لغت اور شارحینِ حدیث نے اس حدیث کے سمجھے ہیں، مگر اہلِ اشراق تو مستشرقین کے نقشِ قدم پر ایک نیا اسلام متعارف کرانے کے درپے ہیں۔ اس لئے انھیں یہ بات کب گوارا تھی۔ اس لئے وہ غنا کے معنی بہر نوع موسیقی اور سماع کے کرنے میں مجبور ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

پہلا اشکال اور اس کا جواب

پہلا سوال یہ ہے کہ تغنیان کے یہ معنی کرنا کہ وہ سادہ آواز سے اشعار پڑھ رہی تھیں کس بنا پر ہے۔ کسی رائج کے مفہوم، اطلاق اور مصداق میں تصرف اور اسے نئے معنی پہنانے کا اختیار ہمیں یا آپ کو کس نے دیا ہے؟ اسلامی ادب میں اس کی نادر مثال پرویز صاحب اور ان کے پیش رو ضرور ہیں جنھوں نے عربی الفاظ واسالیب کے ایسے معنی دریافت کئے جنھیں نہ صرف عربی زبان، بلکہ کوئی اور زبان بھی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہو سکی۔ غور فرمایئے! غنا کے معنی کی تعیین میں آپ کی کاوش کہیں اسی نوعیت کی تو نہیں۔ اس کے بعد انھوں نے لسان العرب، الصحاح، المعجم الوسیط وغیرہ سے، غِنا کے معنی موسیقی اور گانا گانے کے نقل کئے ہیں۔ (اشراق: ص ۳۹، ۴۰ مارچ ۲۰۰۶ء)

قارئینِ کرام! بلاشبہ کسی لفظ کے معنی کی تعیین میں کسی کو کوئی حق نہیں ، بحمد اللہ یہ جسارت اس ناکارہ نے نہیں کی ، غور فرمایئے کہ لسان العرب وغیرہ کتب سے جو کچھ نقل کیا اور شارحینِ حدیث نے جو توضیح فرمائی کیا اہلِ اشراق اس حوالے سے کوئی بات کہہ سکے؟ جس لسان العرب کے حوالے سے فرمایا گیا کہ الغناء کے معنی سماع (موسیقی) ہیں ۔ کیا اسی کتاب میں ایک سطر پہلے یہ لکھا ہوا کہیں ان کی نظرِ عمیق کی نذر تو نہیں ہو گیا کہ

كلما من رفع صوته ووالا ه فصوته عندالعرب غناء.

''کہ جو بلند آواز کرے اور اسے خوب صورت ومشاق بنائے اہلِ عرب کے نزدیک اس کی آواز غنا ہے۔''

وفي حديث عائشة رضی اللہ عنہا وعندي جار يتان تغنيان بغناء بعاث أي تنشدان الأشعار التي قيلت يوم بعاث وهو حرب كانت بين الأنصار ولم ترد الغناء المعروف بين أهل اللهو واللعب . (لسان العرب: ص۳۴۷ ج۱۹)

''اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ میرے پاس دو جاریہ بعاث کے اشعار '' گاتی '' تھیں یعنی تغنیان کے معنی ہیں کہ وہ شعر سناتی تھیں جو جنگِ بعاث کے دن کہے گئے تھے اور جنگِ بعاث انصار (اوس اور خزرج) کے مابین ہوئی تھی ، اس سے وہ غنا مراد نہیں جو اہلِ لہو ولعب کے نزدیک معروف ہے۔''

بلکہ ہم عرض کر چکے کہ یہی بات ان سے پہلے علامہ ابنِ اثیر رحمہ اللہ نے النہایہ (ص۳۹۲ ج ۳) میں فرمائی ہے ۔ اور یہی کچھ علامہ ابنِ رجب رحمہ اللہ ، علامہ عینی رحمہ اللہ اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے ۔ بلکہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی وضاحت کہ ليستا بمغنيتين وہ دونوں مغنیہ نہ تھیں ، بھی اسی کی مؤید ہے کہ وہ عرب کے سادہ طریقہ پر اشعار پڑھتی تھیں ، گانے والوں کے اسلوب پر نہیں ۔ مزید عرض ہے کہ علامہ الکرمانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

أي ليس الغناء عادة لهما ولا هما معروفتان به، قال

القاضي عياض أي ليستا ممن تغنى بعادة المغنيات من التشويق والهوى.........ولا ممن اتخذه صنعة وكسباً.

(شرح الکرمانی: ص ۶۲ ج ۶)

''کہ ''لیستا بمغنیتین'' سے مراد یہ ہے کہ غنا ان کی عادت نہ تھی اور نہ ہی وہ اس نسبت سے معروف تھیں، قاضی عیاض نے کہا ہے کہ وہ دونوں مغنیات کے طریقہ پر نہیں گاتی تھیں۔''

اس لئے تغنیان کے معنی اگر اس ناکارہ نے سادہ طریقہ پر اشعار پڑھنے کے کیے ہیں، تو بحمد اللہ یہی معنی اس حدیث کے ائمہ لغت اور شارحینِ حدیث نے کیے ہیں۔ اہلِ اشراق چوں کہ جناب پرویز کی طرح سلفِ امت سے ہٹ کر ایک نئی بساط بچھانے کی فکر میں ہیں اور انہی کی ''سنت'' کے مطابق بس لغت کا سہارا لیتے ہیں، یہ نہیں دیکھتے کہ لغت کی مختلف تعبیرات میں سلف نے کیا موقف اختیار کیا ہے۔ اسی پرویزی فکر کی آبیاری اہلِ اشراق کر رہے ہیں۔ ہمارے الفاظ کہ ''وہ سادہ آواز سے اشعار پڑھ رہی تھیں'' سے اربابِ اشراق کو غلط فہمی ہوئی۔ ''غنا اور اہلِ عرب'' کے عنوان کے تحت جو کچھ ہم نے لکھا اسے ملحوظ رکھتے تو یقیناً گرم گفتاری سے اجتناب کرتے ''سادہ آواز'' سے مراد گانے والوں کے اسلوب سے ہٹ کر اچھی آواز سے شعر پڑھنا ہے۔ جیسا کہ علامہ ابنِ اثیر، علامہ ابنِ منظور، حافظ ابنِ حجر، علامہ عینی رحمہم اللہ وغیرہ سے اچھی آواز سے پڑھنا ہم نے نقل کیا ہے۔ اس سے بے نیاز ہو کر ''سادہ آواز'' کے الفاظ سے جو غلط فہمی انھیں ہوئی یہ بالکل اسی طرح جس طرح لغت کی کتابوں میں غنا کی تعبیر ''سماع'' سے ہوئی ہے۔

سلفِ امت نے اس حدیث کے مختلف الفاظ کی روشنی میں ایک معنی متعین کیے، مگر اہلِ اشراق اپنی فکری کجی میں قینۃ کے لفظ سے پیشہ ور مغنیہ مراد لیتے ہیں۔ جب عرض کیا کہ صحیح بخاری اور مسلم ہی میں وضاحت موجود ہے کہ وہ مغنیہ نہ تھی تب اہلِ اشراق کو ہوش آیا تو مخلصی یہ نکالی کہ اس کی صحت کا ہی انکار کر دیا جائے تا کہ گانے والوں کی ''بانسری'' بجتی رہے۔ جب وہ بینڈ باجوں اور آلاتِ ملاھی کے ساتھ ساتھ پیشہ ور مغنی اور مغنیات کی حوصلہ

افزائی کے لئے میدان میں اترے ہیں تو انھیں سادہ آواز کا مفہوم کیوں کر سمجھ آ سکتا ہے۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

اہلِ اشراق فرماتے ہیں:

''دوسرا سوال یہ ہے کہ یہاں فعلِ غنا کا مفہوم آپ سادہ آواز میں شعر پڑھنا قرار دیتے ہیں مگر کیا وجہ ہے کہ آگے قرآن کے مباحث میں آپ نے لھو الحدیث اور سمد کے الفاظ کا مصداق اسی فعلِ غنا کو قرار دے کر اور موسیقی اور گانے بجانے کو اس کے ہم معنی استعمال کر کے اسے باطل اور ممنوع قرار دیا ہے۔'' (اشراق: ص۴۰)

تـغـنـیـان کو ہم یہاں مغنیہ بلکہ پیشہ ور مغنیہ کے معنی میں کیوں نہیں لیتے اس کی وجہ قارئینِ کرام معلوم کر چکے، رہی لھو الحدیث اور سمد کے الفاظ کو غنا کے معنی میں لینا تو اولاً: یہ معنی ہم نے ہی مراد نہیں لیے۔ ثانیاً: سیاقِ کلام بالخصوص یشتری لھو الحدیث کا پس منظر بول بول کر کہہ رہا ہے کہ یہاں غنا اول وہلہ میں شامل ہے اور غنا سے پیشہ ور مغنیہ اس کا اصل مصداق ہے۔ مگر اہلِ اشراق اس مقام پر بھی ائمۂ سلف سے ہٹ کر فرماتے ہیں کہ یہاں ''غنا کی تخصیص نہیں'' اس کی مزید بحث آئندہ ان شاء اللہ اپنے محل پر آئے گی۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

اہلِ اشراق نے مزید لکھا ہے کہ اگر جاریتان سادہ الفاظ سے اشعار ہی پڑھ رہی تھیں اور اس میں ترنم یا غنا کی نوعیت کی کوئی چیز نہیں تھی تو کیا وجہ ہے کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسے مزمار الشیطان سے تعبیر کیا؟ (اشراق: ص۴۱)

ہم پہلے بھی اس بارے عرض کر چکے، ''سادہ الفاظ سے اشعار پڑھنے'' کے حوالے سے بھی انھیں جو غلط فہمی ہوئی اس کی طرف بھی ابھی اشارہ کر آئے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گھر میں دف کے ساتھ اشعار خوانی کی بنا پر حضرت سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسے مزمار الشیطان

فرمایا، اور اس حقیقت سے کون انکاری ہے کہ بعض اشیاء کی شناعت موقع ومحل کی بنا پر بڑھ جاتی ہے۔ نبی کریم ﷺ کا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر انکار نہ فرمانا آخر کس بات کا مؤید ہے؟ ترنم جو عرب میں حدی یا نصب کی شکل میں تھا اسے غناے معروف کہنا بجائے خود غلط ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے کہ غنا کا اطلاق بلند آواز پر ہوتا ہے جس میں ترنم پایا جائے، جسے عرب حدی کے مشابہ سمجھتے ہیں اور اسے وہ (مغنی) گویا نہیں سمجھتے (فتح الباری: ص۴۴۲ ج ۲) بالکل اسی طرح جیسے ترنم سے حمد ونعت پڑھنے والوں کو پیشہ ور مغنی نہیں کہا جاتا۔

چوتھا اشکال اور اس کا جواب

ارباب اشراق کا ایک استفسار یہ بھی ہے کہ ابن شہاب زہری کی روایت میں ہے کہ وہ دونوں دف بجا رہی تھیں۔ سوال یہ ہے کہ سادہ آواز سے شعر پڑھنے کے لئے ایسے آلۂ موسیقی کی کیا ضرورت تھی جو غنا کے اہم رکن تال کو پیدا کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

جواباً عرض ہے کہ جب وہ جاریتان لیستا بمغنیتین پیشہ ور مغنیہ ہی نہیں تھیں تو ان کا دف کو ''تال'' کے ساتھ بجانے کا تصور ہی بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔ یہ بات اہلِ اشراق پہلے لکھ چکے ہیں کہ ''اناڑی کا بے تال انداز سے طبلے کو بجانا موسیقی نہیں ہے، اور ماہرِ فن کا تال کے ساتھ تختے کو بجانا بھی موسیقی ہے'' (اشراق: ص۸۰ مارچ ۲۰۰۴ء)

جب یہ حقیقت ہے تو ان غیر مغنیہ کا دف بجانا ''موسیقی'' کیوں کر قرار پایا؟ یہ سوال بھی نہایت سطحی ہے کہ سادہ آواز سے شعر پڑھنے کے لئے آلۂ موسیقی کی کیا ضرورت تھی؟ کیا آج بھی بیاہ شادی پر جو بچیاں سادہ آواز میں گاتی ہیں اور ساتھ دف یا کوئی اور برتن پر ہاتھ مارتی ہیں انہیں پیشہ ور مغنیہ کہا جا سکتا ہے؟ وہ گانے کے ساتھ یہ ''آلۂ موسیقی'' کیوں اختیار کرتی ہے؟ آپ ہی لکھ آئے ہیں کہ ''اصل آلاتِ موسیقی بھی اسی صورت میں مؤثر ہوتے ہیں جب انہیں خاص ترتیب سے بجایا جائے۔'' (اشراق ایضاً: ص۸۰)

جب وہ تھیں ہی غیر مغنیہ، انھوں نے دف بجائی تو وہ کسی خاص ترتیب سے کیسے بن گئی؟ اور ''تال'' کی کیفیت کیوں کر پیدا ہوئی۔

ایک اور سوال (حُدی اور غنا)

اہل اشراق نے مزید فرمایا کہ صحرائی سفروں میں حدی خوانی، لمبی تان سے "نصب" پڑھنا عربوں کے غنا ہی کی مختلف اصناف ہیں، اسی طرح جیسے کلاسیکی موسیقی، خیال، ٹھمری، غزل، گیت، ماہیا، ٹپا، قوالی وغیرہ برصغیر کے غنا کی اصناف ہیں۔ گانے کی ان اصناف کو استعمال کر کے گائی جانے والی چیز اسی صورت میں لغو یا ناجائز ہوگی جب وہ کسی غیر دینی یا غیر اخلاقی داعیے کو پروان چڑھانے والی ہوگی۔ حدی محض اس لئے جائز نہیں ہوگی کہ اس نے غنا کی ایسی صنف کا انتخاب کیا ہے جس کے بارے میں نبی ﷺ نے پسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا یا دف کے ساتھ گایا گیا کوئی فحش نغمہ فقط اس بنا پر قابلِ قبول نہیں ہوگا کہ اسے ایک ایسے آلۂ موسیقی کے ساتھ گایا گیا ہے جس کی اباحت احادیث میں مذکور ہے۔ الخ

(اشراق: ص ۴۲،۴۳)

اہلِ اشراق اپنی تمام تر ذہانت و فطانت کے باوصف یہاں خلطِ مبحث کا شکار ہو گئے ہیں یا انھوں نے قارئین کو الجھانے کی کوشش کی ہے۔ بلاشبہ حدی خوانی اور لمبی تان سے شعر پڑھنا عربوں کے غنا میں شمار ہوتا ہے۔ لیکن کیا یوں شعر پڑھنے والوں کو عرب نے مُغَنّی اور گویا بھی قرار دیا ہے؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بالصراحت فرمایا ہے:

إن الغناء يطلق على رفع الصوت وعلى الترنم الذى تسميه العرب نصب...... ولا يسمى فاعله مغنيا.

(فتح الباری: ص ۴۴۲ ج ۲)

"غنا کا اطلاق بلند آواز سے ترنم کے ساتھ شعر پڑھنے پر ہوتا ہے، اسے عرب نصب کہتے ہیں مگر وہ ایسا کرنے والے کو مُغَنّی "گانے والا" نہیں کہتے تھے۔"

تقریباً یہی بات دوسرے حضرات نے بھی کہی جیسا کہ پہلے ہم "غنا اور اہلِ عرب" اور سفر میں موسیقی کے عنوان کے تحت باحوالہ ذکر کر چکے ہیں، سکول میں طالب علم حمد، نعت، ترانہ، دعائیہ کلمات، اشعار میں پڑھتے ہیں، آپ ان کے پڑھنے کو موسیقی کے کسی راگ سے منسلک

کردیجئے مگر کیا وہ مغنی، موسیقار، گویے شمار ہوتے ہیں اور اسکول میں اس حوالے سے کوئی ان کا تعارف ہوتا ہے، وہ نعت خواں تو ہیں مغنی اور موسیقار قطعاً نہیں، افسوس کہ اہلِ اشراق نے اس بنیادی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔ اس لئے وہ ایسی بھول بھلیوں میں الجھا رہے ہیں۔

فحش نغمہ یا فحش شعر بذاتِ خود معیوب ہے اسے دف پر گانے سے جواز نہیں مل سکتا۔ آلاتِ موسیقی فی ذاتہ ناجائز ہیں ان پر کوئی اچھا کلام آلاتِ موسیقی کی حلت کی دلیل نہیں ہو سکتا، اور دف بھی وہ آلۂ موسیقی ہے جس کے ساتھ گھنگرو بندھے ہوئے ہوں، جیسا کہ قبل ازیں ہم حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے نقل کر آئے ہیں، اس لئے ان کی یہ طول بیانی بھی بس فریب داستان کے لئے ہے۔ جس میں حقیقتاً کوئی وزن نہیں۔

اہلِ اشراق نے بڑی چابک دستی سے السنن الکبریٰ للنسائی کی حدیث اور صحیح بخاری کی ایک حدیث کا ذکر کیا جس میں ''قینہ'' کے گانے کا ذکر ہے اور پھر اسی بنیاد پر یہ سوال کیا ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جس نے ایک ہی فعل کو ایک مقام پر جائز بنا دیا اور دوسرے پر ناجائز؟ السنن الکبریٰ کی روایت پر بحث آئندہ ان شاء اللہ آئے گی اس میں بالآخر قینہ کے فعل کی مذمت ہے، رہی صحیح بخاری میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت جس میں شراب نوشی کی مجلس میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی ''قینـــــہ'' نے گانا گایا اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ نے اونٹنیوں کے کوہان کاٹ دیے اور پیٹ پھاڑ دیے۔ یہ واقعہ شراب حرام ہونے سے پہلے کا ہے، اہلِ اشراق کا کہنا کہ ''شراب نوشی اور اس کے نتائج کے الحاق نے غنا کو جواز کے دائرے سے نکال کر عدم جواز کے دائرے میں داخل کر دیا۔'' (اشراق: ص۴۲)

سوال یہ ہے کہ اس موقعے پر غنا کے عدمِ جواز کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صادر فرمایا تھا؟ جب یہ بات ثابت ہی نہیں تو محض اپنے وہم وگمان کے نتیجہ میں شراب نوشی اصل علت قرار دینے میں کون سی معقولیت ہے؟ بالخصوص جب کہ ابھی شراب حرام نہیں ہوئی تھی، اہلِ اشراق، اہلِ اعتزال کی طرح بس اپنے عقلی گھوڑے دوڑاتے ہیں جب کہ اسی واقعے کے نتیجہ میں شارح بخاری حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس حدیث سے جن باتوں کے جواز کا ثبوت ملتا ہے ان میں

وجواز الغناء بالمباح من القول وإنشاد الشعر والاستماع من الأمة. (فتح الباری: ص۲۰۱ ج۶)

''غنا کا جواز جو مباح قول پر مبنی ہو اور لونڈی کا شعر پڑھنا اور اس سے شعر سننا۔''

اس لئے اس واقعہ سے جو بات اہلِ اشراق نے کشید کی وہ بھی قطعاً درست نہیں۔

اعترافِ حقیقت

عید پر موسیقی کے جواز کی یہ روایت جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اہلِ اشراق نے پیش کی، اس سے استدلال کی کمزوری بلکہ کجی قارئینِ کرام کے سامنے ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے علاوہ اس سلسلے میں انھوں نے المعجم الکبیر سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی استدلال کیا تھا جس کی کمزوری ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اہلِ اشراق کی اس کے دفاع میں خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے ہمارے اعتراض کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔

شادی بیاہ پر موسیقی

اس عنوان کے تحت جناب غامدی صاحب اور ان کے ہمنواؤں نے جو کچھ لکھا اس کی حقیقت ہم پہلے تشت از بام کر چکے ہیں۔ اور اسی ضمن میں یہ بھی عرض کیا گیا کہ ''شادی کے موقعے پر عورتوں کی مجلس میں لونڈیوں یا بچیوں کا گانا درست ہے بشرطیکہ وہ گیت جائز ہوں ان میں حسن وجمال کی داستانیں نہ ہوں اور فسق وفجور اور عشق بازی کا تذکرہ نہ ہو، اسطرح کے گانے سے محفلِ موسیقی کے لئے جواز ثابت کرنا متجددین کا کام تو ہوسکتا ہے دین کے کسی سچے خادم کا نہیں۔ اہلِ اشراق نے کمال دیانت کے ساتھ ہمارے اسی موقف کو نقل کیا اور آخری سطر میں جو کہا گیا تھا کہ ''اس طرح کے گانے سے محفلِ موسیقی کے لئے جواز ثابت کرنا متجددین کا کام تو ہوسکتا ہے دین کے کسی سچے خادم کا نہیں'' اسے حذف کر دیا اور بڑی معصومیت سے فرمایا کہ ''الاعتصام نے ہمارے استدلال کو اصلاً تسلیم کرلیا ہے۔'' لا حول

ولا قوة إلا بالله

کہاں بچیوں یا لونڈیوں کا گانا اور کہاں ''موسیقی''۔ہم نے صاف صاف لکھا تھا ''شادی بیاہ کے موقع پر فی الجملہ بچیوں یا لونڈیوں کا گانا تو جائز ہے، اسے محفلِ موسیقی کی دلیل قرار دینا جائز وناجائز اور حلال وحرام کے مابین فرق نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔'' اتنی وضاحت کے باوجود افسوس کہ اہلِ اشراق فرماتے ہیں الاعتصام نے اصلاً ہمارے استدلال کو تسلیم کرلیا ہے۔ سبحان الله

شادی بیاہ کے موقع پر موجودہ دور میں بینڈ باجے، مختلف سُروں میں گیت اور وہ بھی جو عشق ومعاشقہ پر مبنی ہوں، اس کے ساتھ ڈانس معروف موسیقاروں اور فن کاروں کا اسٹیج پر ''فنِ موسیقی'' کا مظاہرہ اور وہ بھی آزاد، بالغ مردوں اور عورتوں کا، شرم آنی چاہیے ان حضرات کو جو اس نوعیت کی ''موسیقی'' کو عہدِ نبوی میں بچیوں اور لونڈیوں کے گانے پر قیاس کرکے جواز مہیا کرتے ہیں۔ عہدِ نبوی میں جو گیت گائے جاتے تھے ان کا تذکرہ احادیث وتاریخ کی کتابوں میں موجود، مگر کیا موجودہ دور میں گائے جانے والے گیت بھی اسی نوعیت کے ہوتے ہیں اور گانے والے کون ہوتے ہیں؟

ہم نے الاعتصام میں یہ بھی عرض کیا تھا یہ بھی متجددین کی کرشمہ سازی ہے کہ ابنِ ماجہ کی اسی حدیث أرسلتم معها من يغني کا ترجمہ یوں کرتے ہیں ''کیا اس کے ساتھ کوئی گانے والا بھیجا ہے'' ترجمہ ہی نہیں استدلال میں بھی کہا گیا کہ ''آپ نے شادی کے موقع پر گانے والے کو دلہن کے ہمراہ بھیجنے کی ترغیب دی'' یہ ترجمہ اور استدلال اس بات کی دلیل ہے کہ اہلِ اشراق سمجھتے ہیں کہ ''موسیقی'' کا یہ شوق مرد بھی رکھتے تھے اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں بھی موسیقی کے ''فن کار'' موجود تھے، ہماری یہ بات اہلِ اشراق کو بڑی ناگوار گزری تو فرمایا گیا ہے کہ ''روایت میں چوں کہ من يغني کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اس لئے یہ ضروری تھا کہ اس کا ترجمہ تذکیر میں کیا جاتا دنیا کی تمام بڑی زبانوں کا یہ قاعدہ ہے کہ جب جنس کی تخصیص مقصود نہ ہو تو بالعموم مذکر ہی کا صیغہ استعمال ہوتا ہے۔'' (اشراق: ص ۴۴)

زبانوں کا یہ قاعدہ معلوم ومعروف ہے۔ لیکن بات صرف ترجمہ کی نہیں استدلال کی

بھی ہے، کیا اہلِ اشراق نے استدلالاً نہیں کہا کہ ''آپ نے شادی کے موقعے پر گانے والے کو دلہن کے ہمراہ بھیجنے کی ترغیب دی'' اس کے بعد ترجمہ میں تذکیر کا عذر، عذرِ گناہ بدتر از گناہ کا مصداق ہے۔ ترجمہ میں تذکیر کی اگر گنجائش ہے تو کیا استدلال میں تذکیر کا جملہ ''گانے والے'' لانے کی بھی گنجائش ہے؟ بلکہ روایات میں ''جاریہ'' کے بارے میں اہلِ اشراق نے لکھا ہے کہ ''اس میں شبہ نہیں کہ جاریہ کا لفظ بچی کے معنی میں بھی آتا ہے مگر یہاں لازم ہے کہ اس سے لونڈیاں ہی مراد لیا جائے۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ دوسرے طریق میں جاریتان کے بجائے قینتان کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔

(اشراق: ص ۲۰ مارچ ۲۰۰۴ء)

اسی طرح جوار کے بارے میں لکھتے ہیں: یہاں جوار کا ترجمہ بچیاں کرنا درست نہیں کیوں کہ دوسرے طریق میں اس کی بجائے قینات (مغنیات) آیا ہے۔

(اشراق، ایضاً: ۲۵)

باقی تفصیل سے قطع نظر گزارش ہے کہ ''دوسرے طریق'' کی بنا پر اگر جوار اور جاریہ کا ترجمہ بچیاں کرنا درست نہیں تو اسی روایت میں طبرانی کی روایت کے مطابق، جس میں ہے فهل بعثتم معها جارية کہ کیا تم نے اس کے ساتھ کسی بچی کو بھی بھیجا ہے۔ من کا ترجمہ ''گانے والا'' اور ''گانے والے'' کرنا کیوں کر درست ہے۔

اہلِ اشراق کی نظرِ عمیق کی داد دینی چاہیے کہ انھیں اپنی بے جا ہمنوائی میں جاریہ یا جوار کے معنی متعین کرنے میں اس روایت کی دوسری سند اور اس کا متن تو نظر آ جاتا ہے مگر موقف کے مخالف کسی روایت کے لفظ کے معنی متعین کرنے میں اس کی دوسری سند اور متن بالکل نظر نہیں آتا ہے۔ سبحان اللہ

ابنِ ماجہ کی اس روایت کے بارے میں اہلِ اشراق نے لکھا تھا کہ ''محدثین نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے'' اس بارے میں ہم عرض کر چکے کہ کن ''محدثین'' نے اسے ''حسن قرار دیا ہے؟''

اس کے ساتھ یہ بھی عرض کیا گیا کہ ''یہ روایت تو سند کے اعتبار سے قطعاً ضعیف ہے

البتہ دیگر شواہد کی بنیاد پر یہ روایت حسن، صحیح ہے بلکہ اصل روایت اختصار کے ساتھ صحیح بخاری وغیرہ میں بھی ہے'' اس پر اہلِ اشراق کی بے چارگی دیکھیے، لکھتے ہیں ''اگر آپ نے حدیث کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے تو پھر جرح کس بات پر ہے، اگر کچھ کہنا ہی تھا تو کیا اتنا کافی نہیں تھا کہ اس روایت کو فلاں سند کی بجائے فلاں سند سے نقل کیا جائے، نوٹ فرما لیجیے کہ عصرِ حاضر کے جلیل القدر محدث علامہ البانی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔''

(اشراق: ص۴۴)

جب ابنِ ماجہ کی روایت سے استدلال کیا اور فرمایا گیا کہ ''محدثین'' نے اسے حسن قرار دیا ہے۔ ہم نے باحوالہ عرض کیا کہ اس کی سند قطعاً حسن نہیں تو اس پر اہلِ اشراق چیں بجبیں کیوں ہیں؟ ''محدثین'' میں سے کم سے کم دو کا ذکر ہی کیا ہوتا۔ لیکن وہ یہ تو نہ کر سکے الٹا کہہ دیا کہ جب حدیث کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے تو جرح کس بات پر، حدیث کو جس حیثیت اور جس معنی میں ہم نے قبول کیا، کیا اہلِ اشراق اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو اس سخن سازی کا فائدہ؟

اہلِ اشراق کی ایک اور بے خبری

رہی یہ بات کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے اسے صحیح سنن ابن ماجہ میں حسن کہا ہے۔ تو ہم نے اسے ان کے فرمانے کے مطابق ''خوب نوٹ'' کرلیا۔ مگر صحیح ابن ماجہ میں ''حسن'' کا لفظ دیکھ کر بغلیں بجانا اہلِ اشراق کی بے خبری کی کھلی دلیل ہے اور علامہ البانی کے اسلوب سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔ علامہ البانی رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے کہ صحیح ابن ماجہ میں ہم نے بہت سی ایسی احادیث کو ذکر کیا ہے جن کی اسانید ضعیف ہیں۔ صحیح ابن ماجہ میں اس کے خلاف حکم ان شواہد اور دوسرے طرق کی بنا پر ہے اور یہ اسی قبیل سے ہے جسے محدثین صحیح لغیرہ یا حسن لغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

لقد قويت أحاديث كثيرة أسانيدها في هذا الكتاب ضعيفة، وذلك لطرق أخرى أو شواهد فيه أو في غيره من كتب الحديث، فهي من النوع الذي يعبر عنه أهل الحديث بأنه

صحیح لغیرہ أو حسن لغیرہ" (مقدمہ ضعیف سنن ابن ماجہ:ص ۴۳)

علامہ البانی رحمہ اللہ کی اس وضاحت کے بعد بتلایئے! ہے کوئی جان اس دفاع میں جس کا اہتمام اہلِ اشراق نے کیا۔ بلکہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس کے بعد اسی نوعیت کے حکم پر غلط فہمی میں مبتلا ہونے والوں کو اس فن میں نو آموز اور جلد باز قرار دیا، ہم اہلِ اشراق کے بارے میں یہ تبصرہ تو نہیں کر سکتے تاہم ان کا صحیح ابن ماجہ میں "حسن کا لفظ دیکھ کر بڑے طمطراق سے فرمانا کہ "نوٹ فرمالیجیے" بہر حال اسی زمرہ میں آتا ہے۔" (ولدینا مزید)

اہلِ اشراق سے عرض ہے کہ اگر انھوں نے علامہ البانی کا فیصلہ ہی قبول کرنا ہے تو وہ خود "نوٹ" فرمالیں کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ہی (ضعیف الجامع الصغیر، رقم: ۱۴۲۰) میں ابنِ ماجہ کی اسی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اشارہ کیا ہے اس کی تفصیل (سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ، رقم: ۲۹۸۱) میں دیکھ لیجیے۔ اہلِ اشراق سے عرض ہے کہ وہ یہ تفصیل خود دیکھیں اور بتلائیں کہ جس سبب سے اس ناکارہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اور علامہ البوصیری رحمہ اللہ کے حوالے سے اس پر کلام نقل کیا، کیا اسی کا ذکر علامہ البانی رحمہ اللہ نے نہیں کیا؟ اس لیے صحیح ابنِ ماجہ سے اہلِ اشراق کو جو غلطی لگی یہ ان کی بے خبری کا نتیجہ ہے۔ حقیقتِ حال کا انھیں اگر علم ہوتا تو وہ یہ جسارت قطعاً نہ کرتے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ علامہ البانی نے السلسلۃ الضعیفۃ میں یہ بھی فرمایا ہے: وفي الباب ما یغني عنہ اس باب میں دوسری روایات ہیں جن سے اس روایت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اہلِ اشراق علامہ البانی رحمہ اللہ سے بھی تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ "جب حدیث کی حیثیت سے اسے قبول کر لیا ہے تو پھر جرح کس بات پر ہے؟" مگر فنِ حدیث سے وابستہ کوئی طالبِ علم یہ نہیں کہہ سکتا۔ ایک حدیث کی سند کا ضعیف ہونا مگر شواہد ومتابعات کی بنا پر اس کا حسن یا صحیح ہونا دو علیحدہ باتیں ہیں۔ علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی شواہد کی بنا پر حسن کہا مگر ابن ماجہ کی سند کے اعتبار سے ضعیف قرار دیا ہے۔ (مزید دیکھیے ارواء الغلیل: ص ۵۲ ج ۷، رقم ۱۹۹۵، آداب الزفاف: ص ۱۰۹) اُس سند اور حدیث کے الفاظ کو جس کے بارے میں اہلِ اشراق کا دعوئی ہے کہ "محدثین" نے اس کو "حسن" کہا ہے۔

اہلِ اشراق کا فرض بنتا ہے کہ اس دعویٰ کو ثابت کریں۔ اِدھر اُدھر کی بے سروپا باتوں میں اپنے حواریوں کو نہ الجھائیں۔

قارئینِ کرام! شادی بیاہ پر موسیقی کے عنوان سے یہ ہے حقیقت ہماری معروضات پر، اہلِ اشراق کی تنقیدات کی۔ اب آیئے اس کا جائزہ لیجیے جو کچھ اس کے بعد ''جشن پر موسیقی'' کے تحت اہلِ اشراق نے رقم فرمایا ہے۔

جشن پر موسیقی

اہلِ اشراق نے ''جشن پر موسیقی'' کے عنوان سے اور راقم نے ''جشن موسیقی'' کے تحت جو کچھ لکھا اس کے متعلق اہلِ اشراق کا اول وہلہ میں سوال یہ ہے کہ ہمارے مضمون میں عنوان کے طور پر یا متن کے اندر ''جشن موسیقی'' کے الفاظ کہیں استعمال نہیں ہوئے۔ زبان وبیان سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا شخص بھی پکار اٹھے گا کہ ان دونوں عنوانات میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ جشنِ موسیقی کا مطلب ہے کہ موسیقی کا جشن منایا جارہا ہے اور ''جشن پر موسیقی'' سے مراد ہے کہ کسی قومی یا علاقائی جشن کی تقریبات کے موقعہ پر موسیقی کا استعمال کیا جارہا ہے۔ (اشراق: ص ۴۵)

''جشنِ موسیقی'' کے عنوان سے اگر اہلِ اشراق کی دل شکنی ہوئی ہے تو ہم معذرت خواہ ہیں۔ ہمیں ''جشن پر موسیقی'' ہی لکھنا چاہیے تھا تاکہ اہلِ اشراق دو صفحات سیاہ کرنے سے تو بچ جاتے۔ لیکن اس ضمن میں کیا ہم یہ دریافت کرنے کی جسارت کرسکتے ہیں کہ ''قومی اور علاقائی جشن'' منانے کی شرعی پوزیشن کیا ہے؟ عیدین کے علاوہ کیا رسول اللہ ﷺ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کسی ''قومی'' دن میں جشن کا اہتمام کیا؟ ہمارے ہاں جشنِ میلادِ مصطفیٰ ﷺ، جشنِ بہاراں، جشنِ آزادی، جشنِ سالِ نو، جشنِ سالگرہ منائے جاتے ہیں، اور ان میں جو کچھ روا رکھا جاتا ہے اس کا شرعی جواز کیا ہے؟ جشن کے معنی خوشی معلوم شد، مگر بتلایا جائے وہ کون سا جشن ہے جس میں ناچ رنگ گانا، عیش ونشاط، گل چھرے، اِللے تللے اور دیگر وہ سب طریقے اختیار نہیں کیے جاتے جو سفلی جذبات کو بھڑکاتے اور حیوانی جبلت کو ابھارتے ہیں، بات خوشی تک محدود رہتی ہوتی تو ہم بھی ایسے ''جشن'' کی مخالفت نہ کرتے۔

مگر جب اس حقیقت کا اعتراف اہلِ اشراق کو بھی ہے کہ ''جشن'' میں ایسی چیزیں در آئی ہیں تو پھر وہ اس کے جواز کی سند کس بنیاد پر عنایت فرما رہے ہیں؟

''جشن پر موسیقی'' کے لئے جن روایات کو اہلِ اشراق نے ذکر کیا تھا ان میں ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے، جو ابن ماجہ میں مروی ہے، وہ صحیح ہے۔ اس کے علاوہ ابنِ عائشہ رضی اللہ عنہ اور طبرانی کے حوالے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایات ذکر کی گئی تھیں جن کے بارے میں عرض کیا کہ یہ دونوں ضعیف اور نا قابلِ استدلال ہیں۔ ان دونوں پر ہماری تنقید کو تو اہلِ اشرق نے قبول کیا، البتہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کی بنیاد پر اب فرمایا گیا ہے کہ ہمارا بنیادی استدلال ابن ماجہ کی صحیح روایت پر تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی خوشی میں باندیوں نے آلۂ موسیقی دف بجا کر گیت گائے، آپ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی۔

(اشراق: ص ۴۶، ۴۷)

بڑی عجیب بات ہے کہ ہماری تنقید کے نتیجہ میں اب فرمایا گیا ہے کہ ''ہمارا بنیادی استدلال ابنِ ماجہ کی صحیح روایت پر تھا'' سوال یہ ہے کہ ابن ماجہ کی جس حدیث سے اہلِ اشراق نے ''بنیادی استدلال'' کیا، اس کو تو انھوں نے دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے، جب کہ سیرۃ الحلبیہ کے حوالے سے ابنِ عائشہ کی ضعیف روایت پہلے، نمبر (1) پر ذکر کی ہے اور سب سے پہلے نمبر (۱) کے تحت یہ استدلال کیا کہ ابنِ عائشہ سے روایت ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو عورتوں اور بچوں نے یہ گیت گائے۔''

(اشراق: ص ۲۴ مارچ ۲۰۰۴ء)

اور اسی روایت کی بنا پر اہلِ اشراق نے بحث کے اختتام پر یہ نتیجہ بھی نکالا کہ ''اس موقع پر عام عورتوں اور بچوں اور مغنیات نے دف بجا کر استقبالیہ نغمے بھی گائے'' (ایضاً: ص ۲۶) مگر ابنِ عائشہ کی اس روایت پر تنقید اور اس بات کی بالدلیل وضاحت کہ ''عام عورتوں'' کا اس موقعہ پر گیت گانا ہی ثابت نہیں، کے بعد اب اہلِ اشراق بڑی چابک دستی سے فرماتے ہیں: ''ہمارا بنیادی استدلال ابن ماجہ کی روایت پر تھا'' چلیے یہی بنیادی استدلال تھا مگر اس سے عام ''عام عورتوں'' کے نغمے گانے کی ضد تو ٹوٹی۔ الحمد للہ

پہلے تو ابنِ عائشہ کی ضعیف روایت کی بنا پر آپ ﷺ کی مدینۂ طیبہ تشریف آوری پر ''عام عورتوں'' کو گیت گانے والی بچیوں اور لونڈیوں میں شامل سمجھا گیا، مگر اب اس حقیقت کا اعتراف کر لیا گیا ہے کہ ''یہ بات معلوم و معروف ہے کہ اس زمانے میں عرب میں گانے یا غنا کا پیشہ بالعموم لونڈیوں ہی سے وابستہ تھا، وہ تہواروں کے موقع پر اور خوشی کی تقریبات میں اس کا مظاہرہ کرتی رہتی تھیں۔ آزاد عورتیں اور لڑکیاں نہ اس فن کو سیکھتی تھیں اور نہ اس کا مظاہرہ کرتی تھیں۔ (اشراق: ص ۳۲ مارچ ۲۰۰۶ء)

ہم نے بھی تو یہی عرض کیا تھا کہ ''یہ جو کچھ ہوا، وہ بچوں اور لونڈیوں کا معاملہ تھا اسے معروف معنی میں ''جشنِ آمد'' قرار دینا کسی صحیح دلیل سے ثابت نہیں۔'' نہ ''عام عورتوں'' نے اس میں حصہ لیا، نہ مردوں نے دف بجائی نہ گیت ہی گائے۔ بڑوں نے استقبال کیا، بچوں اور لونڈیوں نے گیت گائے اور دف بجائی۔ کیا ''جشن'' اسی کو کہتے ہیں، اس حقیقت کے اعتراف کے باوجود اپنے ضمیر کا بوجھ کم کرنے کے لئے (الرحیق المختوم: ص ۲۴۰ اور سیرت سرورِ عالم: ص ۴۴۷ ج ۲) کے حوالے سے آپ ﷺ کی آمد کا نقشہ اہلِ اشراق نے نقل کیا ہے۔ مگر غور فرمایئے کہ اس کا یہاں فائدہ کیا؟ الرحیق المختوم میں یہ کہاں ہے کہ ''عام عورتوں'' نے بھی اس میں حصہ لیا؟ اس کے تو الفاظ ہی یہ ہیں کہ ''انصار کی بچیاں خوشی و مسرت سے ان اشعار کے نغمے بکھیر رہی تھیں'' مگر اہلِ اشراق پہلے فرماتے تھے ''عام عورتوں اور بچوں اور مغنیات'' نے نغمے گائے، اب اگر کچھ تبدیلی آئی ہے تو بچوں کے ساتھ مغنیات کو نتھی کرنا ضروری سمجھتے ہیں، لیکن یہ چیز الرحیق المختوم میں قطعاً نہیں۔

البتہ سیرتِ سرورِ عالم میں ہے کہ ''عورتیں چھتوں پر چڑھ کر یہ گیت گا رہی تھیں'' اور اسی سے غالباً اہلِ اشراق اپنے قارئین کے تحت الشعور یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ اس عمل میں عام عورتیں بھی شامل تھیں۔ حالانکہ ہم بالدلائل ثابت کر آئے ہیں کہ ''عورتوں'' کا یہ عمل کسی بھی صحیح روایت میں ثابت نہیں۔ اس لئے ان دونوں کتابوں کے حوالے بھی محض زیبِ داستاں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔

(مزید دیکھیے السلسلۃ الضعیفۃ: ص ۱۹ ج ۱۴، رقم: ۶۵۰۸)

ابنِ ماجہ کی حدیث پر بحث، اہلِ اشراق کا خبط

قارئینِ کرام آپ پڑھ آئے ہیں کہ ''جشنِ موسیقی'' کے عنوان پر ہماری تنقید کے جواب میں اب فرمایا گیا ہے کہ ''ہمارا بنیادی استدلال ابنِ ماجہ کی صحیح روایت پر مبنی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی خوشی میں باندیوں نے آلۂ موسیقی دف بجا کر گیت گائے'' یہی کچھ اس سے پہلے اشراق (ص ۲۵ مارچ ۲۰۰۴ء) میں بھی کہا گیا کہ ''شہر میں داخل ہونے کے بعد جب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ کی ایک گلی میں گزرے تو کچھ باندیاں دف بجا کر گیت گا رہی تھیں'' یہ روایت سنداً بلاشبہ درست ہے مگر قابلِ غور بات یہ ہے کہ ابن ماجہ کی یہ روایت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری کے وقت ہے بھی یا نہیں؟ امام ابنِ ماجہ نے اسے عیسی بن یونس ثنا عوف عن ثمامة بن عبد الله عن أنس کی سند سے ذکر کیا ہے، یہی روایت امام بیہقی نے دلائل النبوۃ (ص ۵۰۸ ج ۲) میں اور امام طبرانی نے المعجم الصغیر میں عیسیٰ بن یونس کی سند سے ذکر کی ہے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہجرت کے موقع کی تفصیل ہے، مگر اہلِ اشراق کو یاد ہونا چاہیے کہ ''عصر حاضر کے جلیل القدر محدث علامہ ناصر الدین البانی'' نے فرمایا ہے کہ ہجرت کے موقع پر دف بجانے کا ذکر صحیح نہیں، یہ صرف شادی بیاہ کے موقع پر تھا۔ چنانچہ ہجرت کے موقع پر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ایک اور سند سے ذکر کر کے، جس میں عورتوں کے استقبال میں شامل ہونے اور دف بجانے کا ذکر ہے، فرماتے ہیں:

ولقصة الجوارى والضرب بالدف شاهد من حديث أنس ولكن ليس فيه أن ذلك كان عند قدومه صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم المدينة، بل فى رواية أن ذلك كان فى عرس وهو الراجح كما تقدم بيانه فى تخريج حديث أنس برقم: ۳۱۵۴ من المجلد السابع من الصحيحة. (السلسلة الضعيفة ص ۲۰ ج ۱۴ رقم ۶۵۰۸)

''بچیوں کا قصہ اور دف بجانے کا شاہد حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لیکن اس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری پر اس (دف) کا ذکر نہیں

بلکہ ایک روایت میں ہے کہ یہ شادی کے موقع پر تھا اور یہی راجح ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت الصحیحہ کی جلد سات میں رقم الحدیث: ۳۱۵۴ کے تحت گزر چکی ہے۔“

السلسلة الصحيحة کی محولہ روایت کے تحت حضرت انس کی روایت بحوالہ ابن السنی رقم: ۲۲۸ ذکر کی ہے، جس میں ذکر ہے عورتوں، بچیوں اور خدام کا۔ یہ استقبال شادی سے واپسی پر تھا اور اسی میں آپ نے انھیں فرمایا تھا کہ میں تم سے محبت کرتا ہوں۔

(الصحیحہ: ص ۴۴۰ ج ۷ رقم ۳۱۵۴)

شیخ البانی ؒ کی اس وضاحت سے تو یہ عقدہ بھی حل ہو گیا کہ ”جشن پر موسیقی“ کی یہ بنیاد بھی بے بنیاد ہے۔ دوسری روایتوں کا ضعف تو وہ تسلیم کر چکے، کیا شیخ البانی ؒ کی بات بھی تسلیم ہے یا نہیں؟

سفر پر موسیقی

سفر میں حُدی خوانی اہلِ بادیہ کا عام طریقہ تھا۔ نبی کریم ﷺ نے بھی سفر کے دوران میں اسے سنا اور اس سے محظوظ ہوئے جیسا کہ صحیح بخاری، رقم: ۳۹۶۰ میں حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے۔ اسی حُدی خوانی کو جناب غامدی صاحب اور ان کے ہمنوا ”موسیقی“ قرار دیتے ہیں۔ ہم نے حافظ ابن حجر ؒ کے حوالے سے بداہتاً لکھا کہ حدی کو موسیقی کہنا درست نہیں، مگر یہ بات اہلِ اشراق کو ناگوار گزری تو فرمایا گیا کہ ”جب تسلیم کیا گیا کہ حُدی خوانی غنا ہے تو فقط یہی روایت غنا کے جواز پر دلیلِ قاطع نہیں۔ یہ کہاں کی منطق ہے کہ اگر کوئی بدوی نغمہ سُرا ہو تو جائز اور حضری نغمہ سرا ہو تو ناجائز، لمبی آواز نکال کر شتر سواروں کے مخصوص سر میں گائے تو درست، کسی دوسرے سر میں گائے تو غلط، فطری صلاحیت کی بنا پر خوش الحانی کرے تو قبول اور اگر اکتسابِ فن کے بعد خوش الحانی کرے تو رد“

(اشراق: ص ۴۸، ۴۹)

مگر عجلت اور جذباتی انداز میں کہی گئی یہ بات بول بول کر کہہ رہی ہے کہ ”خوش الحانی“ اور ”اکتسابِ فن“ بہر حال دو علیحدہ حقیقتیں ہیں۔ اس ”اکتسابِ فن“ یعنی موسیقی

ٹریننگ سنٹر۔ نبی کریم ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قائم کیا؟ اگر اہلِ اشراق تاریخ کے اوراق سے کرید کر یہ دکھادیں کہ یہ ہے اصحابِ صفہ کے پہلو بہ پہلو موسیقی ٹریننگ سنٹر، تو ہم ان کے شکر گزار رہوں گے اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو خوش الحانی کوئی بھی کرتا ہے وہ بدوی ہو یا حضری اسے کرنے دیں، لیکن اکتسابِ فن کے جھمیلے میں اسے نہ الجھائیں۔

قارئینِ کرام غور فرمائیں! حُدی خوانی کو پہلے اشراق نے ''موسیقی'' قرار دیا اور اس سے ''سفر پر موسیقی'' کے لیے استدلال کیا، مگر کیا اب ان کی مندرجہ بالا عبارت نہیں بتلا رہی کہ حدی، غنا ہے ''اکتسابِ فن'' کے بعد خوش الحانی کچھ اور (موسیقی) ہے۔ اگر دونوں میں اہلِ اشراق نے اب فرق سمجھا ہے تو پھر ''سفر پر موسیقی'' کا عنوان تو بہر نوع غلط ہی ثابت ہوا۔

بہت سوچ کر دل لگایا تھا غالبؔ
نئی بات آپ اور کیا سمجھا رہے ہیں

کوئی من چلا کہے کہ حلالہ بھی نکاح ہے کہ اس میں بھی ایجاب وقبول، مہر وغیرہ ہوتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، اسی طرح متعہ اور نکاح میں بھی کوئی فرق نہیں، سود اور بیع میں بھی کوئی فرق نہیں، کہ دونوں میں معاملہ فریقین کی رضا مندی سے ہوتا ہے، تو شاید اہلِ اشراق کے ہاں بھی ان میں کوئی فرق نہ ہو۔ اگر ان میں کوئی فرق ہے تو یقین کیجئے فطری خوش الحانی سے شعر پڑھنے اور ''اکتسابِ فن'' کے بعد اشعار پڑھنے میں بھی فرق ہے۔ غنا کی ٹریننگ، اس کی تربیت گاہیں، آلاتِ موسیقی کی سُروں کی تعلیم کا اہتمام بہر حال نبی ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے دورِ مسعود میں نہ تھا۔ اہلِ اشراق عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ میں ایسے ''تعلیمی اور تربیتی سنٹر'' دکھلا دیں ہم بھی موسیقی کو تسلیم کر لیں گے، اگر نہیں تو امت کو امورِ جاہلیت سے بچائیں، دین وملت کی یہی خدمت ہے۔ دوبارہ دورِ جہالت میں شامل کرنے کی جسارت مت کیجیے، اسی میں اس کا بھلا ہے۔

آلاتِ موسیقی اور دف

جناب غامدی صاحب نے آلاتِ موسیقی کے جواز کے لئے نکاح کے موقع پر لونڈیوں کے دف بجانے سے استدلال کیا ہے۔ ہم نے اس حوالے سے عرض کیا تھا کہ ''دف'' آلۂ موسیقی نہیں بلکہ وہی دف آلۂ موسیقی ہے جس کے ساتھ گھنگرو بندھے ہوئے ہوں۔ یعنی ٹھپ، ٹھپ کی آواز ہی نہ ہو چھن چھن کی آوازیں بھی اس میں شامل ہوں۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے وضاحت سے لکھا ہے کہ دف: يقال له أيضاً الكربال وهو الذي لا جلا جل فيه (فتح الباری: ص ۴۴۰ ج ۲)

''کربال (چھلنی) بھی کہا جاتا ہے (جس سے آٹا چھانا جاتا ہے) جس کے ساتھ گھنگرو بندھے ہوئے نہ ہو۔''

اس وضاحت کے باوجود شادی پر بجائی گئی دف کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ آلۂ موسیقی ہی ہے محض خود فریبی ہے، ہمیں یہ پڑھ کر بھی افسوس ہوا کہ ''اہل الاعتصام دف کو زمرۂ آلاتِ موسیقی میں شامل سمجھتے ہیں اور اس کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں'' (اشراق: ص ۴۹) ہم ان کے اس فیصلہ کو ان کی سادہ لوحی سمجھیں یا روایتی ہوشیاری قرار دیں کہ ''الاعتصام دف کو زمرۂ آلاتِ موسیقی میں شامل سمجھتے ہیں''، جب کہ ہم نے ''دف کیا ہے؟'' کے جلی عنوان سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی عبارت ذکر کی جسے ابھی ہم نقل کر آئے ہیں۔ اس کے بعد بھی علی الاطلاق دف کو آلاتِ موسیقی میں شمار کرنے کا ہماری طرف انتساب خود فریبی نہیں تو اور کیا ہے؟

چلیے بالفرض ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دف علی الاطلاق آلۂ موسیقی ہے۔ لیکن دف سے تمام آلاتِ موسیقی کا جواز کہاں سے نکل آیا۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ان مواقع پر دف کا ہی ذکر ہے باقی آلات کا کیوں نہیں؟ جب اہلِ اشراق ''آلاتِ موسیقی'' کے جواز کا فتویٰ صادر فرما رہے ہیں تو دلیل میں بھی شادی بیاہ یا عید کے موقع پر ان آلاتِ موسیقی کا ثبوت چاہیے، مگر وہ یہ تو کر نہیں سکے اور نہ آئندہ ہی ان شاء اللہ کر سکیں گے، ﴿ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ البتہ اپنے قارئین کو مطمئن کرنے کے لئے اب فرماتے ہیں: اہلِ اعتصام دف کو

آلاتِ موسیقی میں شامل سمجھتے ہیں تاہم وہ اسے ایک استثنائی معاملہ قرار دیتے ہوئے دیگر آلاتِ موسیقی کے عدمِ جواز کا حکم لگاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اہل الاعتصام موسیقی کو حرام لذاتہٖ سمجھتے ہیں یا حرام لغیرہٖ؟ اگر ان کے نزدیک حرام لذاتہٖ ہے تو پھر ان میں سے کسی ایک کا استثنا کس دلیل کی بنا پر ہے؟ (اشراق: ص ۴۹، ۵۰)

دف، آلاتِ موسیقی میں سے ہے یا نہیں اس کی وضاحت کے بعد عرض ہے کہ گھنگرو بندھی ہوئی دف آلاتِ موسیقی میں سے ہے اور تمام آلاتِ موسیقی لہو ہونے کے ناطے مطلقاً حرام ہیں۔ یہ صرف اہل الاعتصام کا فیصلہ نہیں بلکہ اہلِ اشراق تسلیم کرتے ہیں کہ ''فقہ کے چاروں مکاتبِ فکر کا اس بات پر اتفاق ہے موسیقی اور آلاتِ موسیقی مطلق طور پر حرام ہیں۔''
(اشراق: ص ۴۸ مارچ ۲۰۰۴ء)

رہا یہ سوال کہ اگر آلاتِ موسیقی حرام لذاتہٖ ہیں تو پھر ان میں سے کسی ایک کا استثنا کس دلیل کی بنا پر ہے؟ محترم! اس کی دلیل نکاح کے موقع پر دف کا بجایا جانا، یا دف بجانے کا حکم دینا یہ قولی اور تقریری احادیث حرمت کے عام حکم سے دف کو خارج کرتی ہیں۔ اہلِ اشراق اسے تسلیم کریں یا نہ کریں مگر یہ حقیقت ہے کہ ایک عام حکم سے بعض جزئیات دلیل کی بنا پر خارج ہوتی ہیں، موسیقی کے جواز میں اہلِ اشراق کے ہمنوا حافظ ابنِ حزم کو ہی دیکھ لیتے تو اس بے ڈھبے سوال کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔ چناں چہ موصوف تصویر کے بارے میں لکھتے ہیں:

وجائز للصبايا خاصة اللعب بالصور ولا يحل لغيرهن والصور محرمة إلا هذا .الخ (المحلی: ص ۵۷ ج ۱۰، رقم: ۱۹۱۴)

''تصویروں سے کھیلنا بچوں کے لئے جائز ہے ان کے علاوہ کسی کے لیے حلال نہیں، تصویر حرام ہے مگر بس اسی قدر۔''

غور فرمایا آپ نے کہ تصویروں کو حرام قرار دینے کے باوجود بچوں کے کھیل کے طور پر اسے صرف بچوں کے لئے حلال قرار دیا گیا ہے جن دلائل سے انھوں نے بچوں کو مستثنیٰ قرار دیا اس کی تفصیل تو المحلی میں دیکھی جا سکتی ہے، بالکل اسی طرح آلاتِ موسیقی حرام ہونے



کے باوجود دف عید اور شادی کے موقع پر بچوں اور لونڈیوں کے لئے احادیث کی بنا پر جائز ہے۔ اس کے علاوہ اس کا حکم اپنی اصل حرمت پر ہی رہے گا۔ ریشم حرام ہے مگر عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور مردوں کے لئے بیماری کی صورت میں یا دو انگلیوں کے برابر اجازت ہے۔ یہی نوعیت سونے کے حرام ہونے میں ہے جیسا کہ پہلے ہم عرض کر چکے ہیں۔ اس پر بقدرِ ضرورت آئندہ بھی بات اپنے محل پر آرہی ہے۔

اسی طرح آلاتِ موسیقی کو حرام قرار دیا گیا مگر عید اور شادی کے موقع پر صرف دف کی اجازت دی، جس سرکار نے حرام ٹھہرایا جزوی طور پر اسی نے دف کو جائز قرار دیا، اہلِ اشراق کے اپنے اصول ہیں اس لیے وہ ان حقیقتوں کو تسلیم نہیں کرتے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔

اہلِ اشراق کا دوسرا سوال

فرمایا گیا کہ اہل الاعتصام نے دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ ''امام الحلیمی فرماتے ہیں: کہ دف بجانا صرف عورتوں کے لئے حلال ہے کیوں کہ یہ انھی کا عمل ہے۔ جب کہ رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر لعنت فرمائی جو عورتوں کی مشابہت اختیار کرتے ہیں۔ پس دف یا گانے کا یہ شغل صرف لونڈیوں اور بچیوں کے لئے ہے، آزاد عورتوں اور مردوں کے لئے نہیں۔'' ہماری اس بات پر اہلِ اشراق کی تلخی دیدنی ہے فرماتے ہیں:

> ''یہ تنقید غالباً بہت عجلت میں لکھی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے قلم سے باہم متضاد باتیں صادر ہو گئی ہیں۔ بنائے استدلال امام الحلیمی کے کلام سے یہ ہے کہ عورتوں کے لئے دف بجانا جائز ہے اور نتیجہ استدلال ہے کہ عورتوں کے لئے دف بجانا ناجائز ہے، یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے۔''
>
> (اشراق: ص ۵۰، ۵۱)

راقم نے بحمد اللہ جو کچھ لکھا سوچ سمجھ کر لکھا، امام الحلیمی ہوں یا علامہ ابن قدامہ ان کی عبارتوں میں گو لفظ ''النساء'' کا آیا مگر عرض کیا کہ مراد اس سے آزاد عورتیں نہیں بلکہ لونڈیاں اور غلام عورتیں مراد ہیں۔ کیوں کہ صحیح احادیث میں اس شغل کے حوالے سے انہی کا ذکر ہے

آزاد عورتوں کا نہیں، یہ تو اہلِ اشراق کا فریضہ تھا کہ عید یا شادی کے موقع پر دف بجانے کے حوالے سے آزاد عورتوں یا مردوں کا بھی ذکر کرتے، مگر وہ یہ تو نہ کر پائے، الٹا ہماری بات کو عجلت کا نتیجہ قرار دے کر طفل تسلی سے کام لے لیا۔

پھر یہ بھی دیکھیے کہ خود اہلِ اشراق کہہ آئے ہیں کہ ''عرب میں گانے یا غنا کا پیشہ بالعموم لونڈیوں ہی سے وابستہ تھا۔ وہ تہواروں کے موقع پر اور خوشی کی تقریبات میں اس کا مظاہرہ کرتی رہتی تھی، آزاد عورتیں اور لڑکیاں اس فن کو سیکھتی تھیں اور نہ اس کا مظاہرہ کرتی تھیں۔'' (اشراق: ص۳۲)

انصاف شرط ہے یہی بات راقمِ اثیم کہے تو عجلت کا نتیجہ قرار پائے۔ خود اہلِ اشراق یہی بات کہیں تو تحقیق کا شہکار ٹھہرے۔

تیری زلف میں ٹھہری تو حسن کہلائی
وہ تیرگی جو میرے نامہ سیاہ میں تھی

جب آزاد عورتیں نہ دف وغیرہ بجانا اور گانا گانا سیکھتی تھیں اور نہ اس کا مظاہرہ ہی کرتی تھیں تو اب ''النساء'' کا مفہوم غلام عورتیں نہ لیا جائے تو اور کیا لیا جائے؟

قارئینِ کرام کو یاد ہوگا کہ اہلِ اشراق نے ''شادی بیاہ پر موسیقی'' کے عنوان پر حدیث من یغنی کا ترجمہ اور استدلال ہی یہ کیا کہ کوئی'' گانے والا بھیجا ہے'' حالاں کہ یہ ترجمہ واستدلال دوسری روایت کے مخالف ہے جس میں'' جاریہ'' بھیجنے کا ذکر ہے۔ مگر ہم نے ترجمہ میں النساء کا ترجمہ عورتیں کیا اور استدلال میں وضاحت کر دی کہ مراد غلام عورتیں ہیں آزاد عورتیں مراد نہیں۔ اور یہ وضاحت بھی صحیح احادیث کی بنا پر کہ ان میں جاریہ یا جواری کے الفاظ ہیں النساء کے نہیں۔ بتلائے عجلت کا مظاہرہ کون کر رہا ہے؟

ہم اہلِ اشراق کی سخن سازی اور طول بیانی کے معترف ہیں۔ سابقہ بحث کو مختلف الفاظ میں جس طرح انھوں نے دہرایا، اس کا اصولی جواب ہم عرض کر چکے اس لیے مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔ البتہ ان کا یہ سوال کہ ''ان روایتوں سے اس آلۂ موسیقی کو بلا استثنائے جنس، مردوں، عورتوں اور بچوں نے سنا، چناں چہ اگر سماعِ دف مباح ہے تو اسی نوعیت کے

دوسرے آلاتِ موسیقی کا سماع کیوں مباح نہیں۔'' (اشراق: ص ۵۱)

مگر ان کا یہ سوال بھی عدمِ تدبر کا نتیجہ ہے۔ دف، آلہ' موسیقی کب ہے؟ اس بارے میں ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ یہ اسی صورت میں آلہ' موسیقی ہے جب اس سے گھنگرو بندھے ہوئے ہوں۔ ثانیاً اسے مطلقاً آلہ' موسیقی سمجھا جائے تو عید یا شادی پر اس کے بجانے کی ہی نہیں، سننے کی بھی اجازت اس کو شامل ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ عید اور شادی کے موقع پر دف کی اجازت تو دے دی گئی اس کے علاوہ آلاتِ موسیقی میں کوئی بھی آلہ نہ بجایا گیا نہ ہی اس کی اجازت دی گئی۔ کیا آلاتِ موسیقی کی وہاں کوئی کمی تھی؟ یا سرزمینِ مدینہ' طیبہ میں ان کا وجود نہ تھا؟ بینوا

دف سے تمام آلاتِ موسیقی کے جواز پر ہم یہ بات پہلے بھی عرض کر چکے مگر اس کا کوئی جواب اہلِ اشراق نے تا حال نہیں دیا۔ مگر پھر بھی بڑے حوصلے سے اپنی بات کو دہرائے چلے جا رہے ہیں۔ ماشاء اللہ

اہلِ اشراق کا تیسرا سوال

ہم نے عرض کیا تھا کہ موسیقی نواز حضرات کا دف کے جواز سے تمام آلاتِ موسیقی کو جائز قرار دینا سراسر دھوکا ہے بلکہ آگے بڑھ کر یہ کہنا کہ ''موجودہ زمانے میں عرف اور حالات کے مطابق کوئی دوسرا طریقہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے'' گویا جس کے پاس جس قدر وسائل ہیں وہ آلاتِ موسیقی اور پیشہ ور گانے والوں کو اپنے ہاں مدعو کر کے مجلسِ موسیقی منعقد کر سکتا ہے۔ ہمارے اس سوال کے پہلے حصہ کا تو کوئی جواب اہلِ اشراق نے نہیں دیا، البتہ دوسرے حصہ کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ: ''ہم نے یہ نہیں لکھا کہ نکاح کے موقع پر دف کے استعمال کو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لازم قرار دیا، بلکہ یہ لکھا ہے کہ نکاح کے موقع پر اس کے اعلان کے لئے موسیقی کے استعمال کو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ضروری قرار دیا۔ اور اس کے بعد یہ بیان کیا کہ موجودہ زمانے میں کوئی دوسرا طریقہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ موسیقی کے مقابل میں دوسرا طریقہ کے الفاظ اس امر کو لازم کرتے ہیں کہ ان کا مصداق لازماً موسیقی سے مغایر ہونا چاہیے، یہ ظاہر ہے کہ لاؤڈ اسپیکر، اخبار میں اشتہار یا

شادی کارڈ وغیرہ تو ہوسکتا ہے۔ موسیقی کی کوئی صنف یا آلۂ موسیقی ہرگز نہیں ہوسکتا۔
(اشراق: ص۵۲)

عرض ہے کہ ضروری اور لازم کی تفریق و تقسیم سے قطع نظر یہ دیکھیے کہ اہلِ اشراق نے دف کو نکاح کے موقع پر ''ضروری'' ہی نہیں ''لازم'' بھی قرار دیا ہے۔ مگر شاید وہ اس ''حقیقت'' کے اظہار کو بھول گئے ہیں۔ چناں چہ لکھا ہے کہ

''بعض روایتیں اس (دف) کے جواز سے آگے بڑھ کر نکاح کے موقع پر اس کے لزوم کو بھی بیان کرتی ہیں۔'' (اشراق: ص۳۰ مارچ ۲۰۰۴ء)

انصاف کیجیے کیا ''ضروری'' ہونے کے ساتھ ساتھ دف کو نکاح کے لوازمات میں قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟ اور نہیں فرمایا گیا کہ بعض روایتوں سے اس کا ''لزوم'' ثابت ہوتا ہے؟ اس سے بھی عجیب تر بات یہ کہ ''لزوم'' کا یہ حکم اشراق کے سابقہ حوالہ کے ساتھ اشراق (ص۵۲) کی پانچویں سطر میں بھی نقل ہوا ہے۔ مگر ٹھیک چودہ سطروں کے بعد بڑی جرأت سے فرمایا جاتا ہے: ''ہم نے یہ نہیں لکھا کہ نکاح کے موقع پر دف کے استعمال کو نبی ﷺ نے لازم قرار دیا ہے۔'' بتلائیے ہم اسے اہلِ اشراق کی جلد بازی سمجھیں، چابک دستی سمجھیں یا کہیں کہ ''یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے۔''

اسی طرح ان کا یہ فرمانا کہ ''موسیقی کے مقابل میں دوسرا طریقہ کا مصداق لازماً موسیقی سے مغایر ہونا چاہیے، موسیقی کی کوئی صنف یا آلۂ موسیقی ہرگز نہیں ہوسکتا ہے'' سوال یہ ہے جب اہلِ اشراق نے عنوان ''آلاتِ موسیقی'' دیا ہے۔ اور دف کے جواز سے دوسرے آلاتِ موسیقی کے استعمال کرنے اور سننے کو قیاس کیا ہے تو دف کے علاوہ موجودہ زمانے کے آلاتِ موسیقی اور طریقۂ موسیقی کے استعمال سے وہ گریز کیسے کر سکتے ہیں؟ دف آلۂ موسیقی ہو، جب اسی کی بنیاد پر تمام آلاتِ موسیقی کا جواز فراہم کیا جاتا ہے تو کیا انھی کے اسلوب میں ان سے دریافت نہیں کیا جاسکتا ہے کہ شادی پر دف بجائے تو جائز بلکہ ضروری اور لازمی، مگر دیگر آلاتِ موسیقی بھی ہمراہ ہوں تو وہ رد ہو جائیں، اور کہا جائے کہ دف کی بجائے موسیقی کی کوئی اور صنف یا آلۂ موسیقی ہرگز مراد نہیں لیا۔ ہم ان کی اس نوعیت کی طول بیانی اور بھول

بھلیوں پر اور کیا کہہ سکتے ہے

مقدور ہو تو لے لو زباں ناصح کی
بہت خوب ہے قیامت کو طول مدعا کے لئے

چلیے ہم بھی ان کے اعتراف کے بعد کہ ''ہماری مراد موسیقی کی کوئی صنف یا آلہٗ موسیقی نہیں'' یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اہلِ اشراق شادی کے موقع پر ''آلاتِ موسیقی، پیشہ ور گانے والوں کو مدعو کر کے مجلسِ موسیقی منعقد کرنے کے قائل نہیں'' مگر وہ بھی اس حقیقت کا اعتراف کریں کہ شادی کے موقع پر ''دف'' بجانا جائز مگر دیگر آلاتِ موسیقی ناجائز ہیں اگر وہ یہ تسلیم نہیں کرتے تو دف کو آلہٗ موسیقی قرار دے کر دوسرے آلاتِ موسیقی کو دف کے مقابلے میں نہ سمجھنا اور رقص کو جائز قرار دے کر یہاں اس سے آنکھیں بند کرنا بھی محض لفظی گورکھ دھندا ہے۔

فنِ موسیقی

اہلِ اشراق نے ''فنِ موسیقی'' کے جواز میں السنن الکبریٰ للبیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا، جس میں ذکر تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: یہ فلاں قبیلے کی گانے والی ہے کیا تم اس کا گانا پسند کرو گی؟ چنانچہ اس نے سیدہ رضی اللہ عنہا کو گانا سنایا۔ اس سے استدلال کے بارے میں عرض کیا گیا تھا کہ اس سے استدلال درست نہیں اور اس روایت کا حوالہ بھی غلط ہے، یہ روایت السنن الکبریٰ للنسائی کی ہے امام بیہقی کی نہیں۔ ہماری اس وضاحت کو قبول کر لینے کے باوجود ان کی سخن سازی اس فقیر کے خلاف وما تخفی صدورھم أکبر کا مصداق ہے۔ اور استدلال کے بارے میں عرض کیا تھا کہ حدیث میں قینة کا لفظ ہے جس پر استدلال کی پوری عمارت قائم ہے اس لفظ کے اصل معنی لونڈی کے ہیں خواہ وہ گانا گائے یا نہ گائے۔ اسی لیے اسے پیشہ ور مغنیہ قرار دینا درست نہیں، جیسا کہ اس سے قبل آپ اس کی تفصیل پڑھ آئے ہیں کہ اس نے شعر اونچی آواز سے پڑھے اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنے۔ اس پر اہلِ اشراق کے اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ یہ اطلاع کہاں سے ملی کہ قینہ کا انداز اونچی آواز میں شعر پڑھنے کا تھا؟ روایت میں تو

کوئی ایسا لفظ نہیں۔ یہاں لفظِ غنا استعمال ہوا ہے جس کے معروف معنی گانا گانے کے ہیں۔

۲۔ شعر اور آواز کے بلند آہنگ کو آپ نے غنا کے مصداق سے الگ کیسے کر لیا؟

۳۔ جب آپ کی دانست میں قینہ کے معنی گانے والی کے نہیں بلکہ عام لونڈی کے ہیں اور اس نے اونچی آواز سے شعر پڑھنے ہی پر اکتفا کی ہے تو پھر آپ کے قلم سے اس کے ''گانے کے انداز'' کے الفاظ کیوں نکل گئے؟

تینوں کے جواب میں علی الترتیب عرض ہے۔

۱۔ اونچی آواز سے شعر پڑھنے کا استدلال فغنتها اس نے ''گانا سنایا'' سے ہے، پہلے ہم ثابت کر آئے ہیں کہ عرب غنا کا اطلاق ''رفع صوت'' سے پڑھے ہوئے اشعار پر بھی کرتے ہیں، اور لہو ولعب کے طور پر جو معروف غنا ہے وہی مراد نہیں لیتے۔

۲۔ ترنم سے نصب کے انداز پر پڑھے گئے اشعار کو بھی عرب غنائے معروف میں شمار نہیں کرتے ہیں جیسا کہ پہلے تفصیل گزر چکی ہے۔

۳۔ دوسرے نمبر کے تحت جو کچھ عرض کیا گیا اس سے اس کا جواب آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ سوال سے پہلے پورا جملہ پیشِ نظر رہتا تو اس کی ضرورت ہی نہ محسوس ہوتی۔ ہم نے عرض کیا تھا ''اس کے گانے کا انداز ماہرِ فن مغنیہ کا نہیں اونچی آواز سے شعر پڑھنے کا تھا'' اونچی آواز سے ترنم کے ساتھ الفاظ کو ذرا لمبا کر کے اشعار پڑھنا فی الجملہ غنا ہے۔ مگر ایسا گانے والے کو مغنی اور گویا نہیں کہا جاتا۔ لیکن غنائے معروف ایک فن ہے اس کے مرتکب کو مغنی (موسیقار) کہا جاتا ہے، افسوس یہ فرق اہلِ اشراق کی سمجھ میں نہیں آتا۔

خوئے بد را بہانۂ بسیار

السنن الکبریٰ للنسائی کی جس روایت سے استدلال کیا گیا تھا اس کے بارے میں مزید عرض کیا گیا کہ روایت کے آخر میں ہے وقد نفخ الشیطان فی منخریها یعنی شیطان نے اس کے نتھنوں میں پھونک ماری ہے، جس سے اس کے عمل کی شناعت معلوم

ہوتی ہے۔اس حوالے سے ہماری تمام معروضات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اہلِ اشراق کی تلخی اور طول بیانی دیدنی ہے۔جس کے بارے میں بالآخر انھوں نے لکھا ہے کہ ''یہ کیسے باور کیا جاسکتا ہے کہ غنا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم شیطان سے منسوب قرار دیں اور پھر یہی غنا اپنی زوجۂ محترمہ کو سنوائیں؟ ایسے تضادِ فکر و عمل کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ہماری رائے یہ ہے کہ اس روایت کو رد کر دیا جائے تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جو ادنیٰ درجے میں بھی تضاد بیانی کا تأثر دے'' (اشراق: ص ۵۵)

آگے بڑھنے سے پہلے دو باتیں عرض ہیں اگر اس روایت کو رد کرنا ہی آپ کی رائے ہے تو یہ اس جملے کو رد کرنا مراد ہے یا پوری روایت؟ پوری روایت مراد لی گئی ہے تو آئندہ کے لئے اسے ''فنِ موسیقی'' پر استدلال کے دائرہ ہی سے نکال دیجیے۔ہمیں انتظار رہے گا کہ وہ یہ ''فریضہ'' سرانجام دیتے ہیں یا نہیں، دیدہ باید۔اور اگر یہ جملہ مراد ہے جیسا کہ بحث کے اختتام پر انھوں نے فرمایا تو پھر کہنے دیجیے کہ سند کی صحت کے باوجود اہلِ اشراق کی یہ جسارت ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ کا مصداق ہوگی۔أعاذنا الله منه

پھر جس تضاد کا خطرہ اہلِ اشراق نے محسوس فرمایا اور بظاہر متضاد روایتوں کے بارے میں جو طریقہ انھوں نے اختیار کیا یہ ملحدین و منکرینِ حدیث کا تو ہوسکتا ہے بلکہ ہر دور میں یہ ان کا وتیرہ رہا، جب کہ حضرات محدثین رحمہم اللہ نے ایسی روایات، اختلاف الحدیث، مختلف الحدیث، مشکل الآثار وغیرہ کتب میں ذکر کر کے حدیث کی صحیح پوزیشن کو واضح کیا۔اہلِ اشراق کا یہ طرزِ فکر بھی انھیں منکرین و منحرفین کے زمرے میں شمار کرتا ہے، مؤمنین و مسلمین کا یہ طرزِ فکر بہرحال نہیں۔یہ روایت امام احمد، امام نسائی، امام طبرانی رحمہم اللہ اور متأخرین ائمۂ حدیث نے بھی ذکر کی حتی کہ مؤرخ اسلام علامہ سید سلیمان ندوی نے بھی سیرت عائشہ رضی اللہ عنہا (ص ۸۵) میں اسے نقل کیا ہے۔ہم اہلِ اشراق کی ''ذہانت و فطانت'' کے معترف ہیں وہ اس فقیر کے بارے میں جو چاہیں رائے رکھیں کم از کم ان ائمۂ محدثین اور فقہائے اسلام کو تو وہ تمغے نہ دیں جو اس فقیر کو دیے گئے ہیں۔

طعنہ زنی اور لن ترانی کے بعد اہلِ اشراق بڑی معصومیت سے فرماتے ہیں:

''تاہم ہمارے نزدیک اس کی چنداں ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ اس جملے کا مفہوم وہ نہیں جو الاعتصام نے بیان کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس حد تک تجاوز کیا جس حد تک جانا اس کے لیے مناسب نہ تھا۔'' الخ

(اشراق: ص ۵۵)

اس کے بعد انھوں نے تاج العروس اور اقرب الموارد سے نقل کیا کہ **نفخ الشیطان فی أنفه.** کا جملہ اس شخص کے لیے بولا جاتا ہے جو اس حد تک پہنچ جائے جو حقیقت میں اس کے لئے نہیں۔ (اشراق: ص ۵۵، ۵۶)

مگر کاش! اہلِ اشراق اپنے تمام تر دعویٔ دین و دانش کے باوصف اس جملہ کو اسی معنی ہی میں سمجھنے کی کوشش کرتے تو نہ انھیں کوئی تضاد نظر آتا، نہ کوئی غیر معقولیت ہی محسوس ہوتی۔ غور کیجیے لونڈی نے اشعار ترنم سے پڑھنا شروع کیے مگر جب وہ حد سے تجاوز کرنے لگی تو آپ نے نفرت کا اظہار کیا اور فرمایا اس کے نتھنوں سے شیطان باجا بجاتا ہے۔ انصاف کیجیے روایت کا جو مفہوم عرض کیا گیا اس کے بعد اہلِ اشراق کے تمام اعتراضات پادرِ ہوا ثابت ہوئے یا نہیں؟ گویا آپ کی ناپسندیدگی صرف اشعار ترنم سے پڑھنے پر نہیں، اس میں حد سے تجاوز کرنے اور پیشہ ور مغنیوں کی طرح اشعار پڑھنے پر ہے۔ بتلائے اب کیا اشکال ہے؟

شیطان کی طرف انتساب اس کی شناعت کے لئے کافی ہے۔

حدیث میں گانے والی کے بارے میں آپ ﷺ کا فرمانا کہ اس کے نتھنوں میں شیطان باجا بجاتا ہے۔ پیشہ ورانہ غنا کی حرمت و شناعت کی ایک دلیل ہے مگر اربابِ اشراق فرماتے ہیں: عربی زبان کے استعمالات میں شیطان کا لفظ حرمت یا شناعت کے مفہوم میں صریح نہیں، روایتوں میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ نبی ﷺ نے بعض چیزوں کو شیطان کی نسبت سے بیان فرمایا مگر اس سے آپ کا مقصود انھیں حرام یا شنیع قرار دینا ہرگز نہیں۔ (اشراق: ص ۵۶)

اس کے بعد انھوں نے بعض احادیثِ مبارکہ کے الفاظ نقل کیے جن میں بعض اعمال کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے ان اعمال کی وضاحت سے قبل یہ دیکھیے کہ نفخ الشیطان کا جو مفہوم اہلِ اشراق نے تاج العروس سے نقل کیا ہے اسی تاج العروس میں مشہور نحوی مفسر امام زجاج سے منقول ہے کہ

إن الشيء إذا استقبح شبه بالشيطان. (تاج:ص۲۹۴ج۲)

''جب کسی چیز کی قباحت بیان کی جاتی ہے تو اسے شیطان سے تشبیہ دی جاتی ہے۔''

اہلِ اشراق نفخ الشيطان في أنفه سے حرمت مراد نہیں لیتے تو نا سہی لیکن شیطانی نسبت والے عمل کی کراہت وقباحت کو تسلیم کریں اور اسے مباحاتِ فطرت میں شمار کرنے سے اجتناب کریں، شیطان عدو مبین ہے اس سے نسبت میں خیر کا کوئی پہلو نہیں۔ مسلمانوں کو تو اس سے اور اسے خوش کرنے والے اعمال سے بچنا ہی چاہیے۔ لیکن اگر کسی کے نصیب میں اسے خوش کرنے کا داعیہ سما جائے تو ہم اس کے بارے میں دعا ہی کر سکتے ہیں۔

* جن اعمال کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ شیطان کی نسبت کے باوجود انھیں حرام یا شنیع قرار دینا ہرگز مقصود نہیں۔ ان میں ایک عمل جمائی لینا ہے۔ بخاری کی روایت ہے: التثاؤب من الشيطان حالانکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الادب میں یہ روایت باب ما يستحب من العطاس وما يكره من التثاؤب میں ذکر کر کے اس کی کراہت وشناعت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ ہی نے اس کے بعد یہ حدیث بھی ذکر فرمائی کہ إن الله يحب العطاس ويكره التثاؤب کہ اللہ تعالیٰ چھینک کو پسند اور جمائی کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمائی کی کراہت کی وضاحت بھی فرمادی کہ جب کسی کو جمائی آئے تو اسے حتی الوسع روکنا چاہیے کیوں کہ جب کوئی جمائی لیتا ہے تو ضحک منه الشيطان شیطان اس سے ہنستا ہے۔ (بخاری، کتاب الأدب، باب إذا تثاءب فليضع يده على فيه، رقم:۶۲۲۶)

اب جس عمل کو اللہ تعالیٰ ناپسند کریں شیطان اس سے خوش ہو، رسول اللہ ﷺ اسے روکنے کی تاکید کریں، ہر مسلمان کے ہاں تو وہ کام بہر حال شنیع، قبیح اور ناپسندیدہ مگر اہلِ اشراق کا شاید باوا آدم نرالا ہے کہ انھیں ایسے کام میں کوئی شناعت نظر نہیں آتی۔ اس حدیث کے تحت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے خصائص میں سے ہے کہ آپ کو کبھی جمائی نہیں آئی اور علامہ ابن العربی نے فرمایا کہ:

إن كل فعل مكروه نسبه الشرع إلى الشيطان. (فتح الباری: ص۶۱۴ ج۲)

''ہر مکروہ فعل کو شرع نے شیطان کی طرف منسوب کیا ہے۔''

چوں کہ اہلِ اشراق لنگر لنگوٹ باندھ کر شریعت سازی کے لیے نکلے ہیں، اس لیے شاید انہیں ایسے اعمال میں کوئی کراہت وشناعت نظر نہیں آتی۔

★ اسی طرح ایک دوسری دلیل صحیح بخاری سے یہ دی کہ الحلم من الشیطان خواب شیطان کی طرف سے ہے۔ حالانکہ یہاں الحلم سے مراد ہر خواب نہیں، نبی کریم ﷺ نے خود اس بات کی وضاحت فرمائی الرؤیا الصادقة من الله والحلم من الشیطان سچے خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور جھوٹے خواب شیطان کی طرف سے ہیں۔'' (بخاری، رقم: ۶۹۸۴)

گویا آپ نے سچے اور امورِ خیر پر مشتمل خوابوں کو ''رؤیا'' قرار دیا اور جھوٹ اور غلط امور پر مبنی خواب کو ''حلم'' سے تعبیر فرمایا۔ یہ تو اہلِ اشراق کی چابک دستی ہے کہ انھوں نے حدیث کے مکمل الفاظ نقل نہ کر کے ''حلم'' کے معنی خواب کر دیئے مگر رسول اللہ ﷺ نے جس اسلوب میں اس کی وضاحت فرمائی اسے نظر انداز کر دیا۔ معلوم شد کہ اہلِ لغت عموماً رؤیا اور حلم کو مترادف کہتے ہیں مگر لغت کی کتابوں ہی میں تصریح ہے کہ:

فرق بينهما الشارع فخص الرؤيا لخير وخص الحلم بضده ويؤيده حديث الرؤيا من الله والحلم من الشيطان

(تاج العروس: ص۳۵۵ ج۸)

شارع علیہ السلام نے دونوں کے مابین فرق کیا ہے الرؤیا سے اچھے خواب اور ''حلم'' سے

برے خواب مراد ہیں۔ جب نبی کریم ﷺ نے یہ فرق بیان کر دیا تو اس کے بعد بھی یہ فرق ملحوظ نہ رکھنا آخر کس بات کا آئینہ دار ہے؟ اس لیے ''حلم'' کو اگر شیطان کی طرف منسوب کیا گیا ہے تو وہ صدق اور خیر کے مقابلے میں جھوٹ اور شر کی بنا پر ہے جو شیطانی صفات ہیں اور بہر حال بری ہیں۔

★ اسی طرح ایک حدیث العجلة من الشيطان ''جلد بازی شیطان کی طرف سے ہے۔'' (ترمذی: ۱۹۳۵، ص ۱۴۹ ج ۳ مع التحفہ) کے حوالے سے اہلِ اشراق نے نقل کی ہے، جس سے ان کا مقصد واضح ہے کہ جلد بازی کی شیطان کی طرف نسبت میں کوئی شناعت نہیں۔ حالانکہ یہاں بھی معاملہ پہلی حدیث کا سا ہے مکمل الفاظ ملاحظہ فرمائیں۔

الأناة من الله والعجلة من الشيطان.

''اطمینان ووقار اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور جلد بازی شیطان کی طرف سے ہے۔''

اللہ کی طرف منسوب عمل کے مقابلے میں جو عمل ہوگا وہ بہر نوع مذموم ہے محمود نہیں۔ جلد بازی ہمیشہ عواقب کو نظر انداز کر کے اختیار کی جاتی ہے اور انسان بالآخر پریشان ہوتا ہے، نیکی کے کام کی طرف جلد آنا اور نیکی کے کام فی نفسہ جلدی جلدی کرنا دونوں میں فرق ہے، پہلا محمود جب کہ دوسرا مذموم۔ اور جلدی جلدی پڑھی ہوئی نماز بھی غیر مقبول ہے۔ اہلِ اشراق اس حدیث کو اپنے مقصد کے لئے نقل کرنا بھی ہم جلد بازی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ مکمل روایت سامنے رکھ کر اطمینان سے غور وفکر کرتے تو اہلِ اشراق اسے اپنی تائید میں نقل نہ کرتے۔

★ اسی طرح ایک روایت صحیح مسلم (رقم: ۷۸۹، ص ۱۹۷ ج ۱) کے حوالے سے ہے کہ فرمایا گیا: (الكلب الأسود من الشيطان) کالا کتا شیطان ہے۔ ایک مؤمن صادق کے لئے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تو یہ بالکل درست ہے۔ سیاہ کتے کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ شیطان ہے تو اس میں شک کیا ہے؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس حقیقت کی عقدہ کشائی کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:

إن الكلب الأسود شيطان الكلاب والجن تتصور بصورته كثيرا وكذلك بصورة القط الأسود، لأن الأسود أجمع القوى الشيطانية من غيره (مجموع الفتاوی: ص۵۲ ج۱۹)

''سیاہ کتا، کتوں کا شیطان ہے۔ جن اکثر سیاہ کتے کی صورت بن جاتا ہے اسی طرح وہ سیاہ بلی کی شکل اختیار کرتا ہے۔ یہ اس لیے کہ سیاہ رنگ دوسرے رنگوں کے نسبت شیطانی قوی کے زیادہ اثر پذیر ہوتا ہے۔''

اسی کے سبب سیاہ کتے کو شیطان کہا گیا ہے۔

★ اہلِ اشراق نے اپنے دعویٰ پر ایک دلیل یہ بھی دی آپ ﷺ نے فرمایا:

إن المرأة تقبل صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان.

(مسلم: ۳۴۹۱، ص۴۴۹ ج۱، کتاب النکاح)

''عورت شیطان کی صورت میں آتی اور شیطان کی صورت میں لوٹتی ہے۔''

اسی روایت کے بقیہ حصہ پر اگر اہلِ اشراق غور و تدبر فرما لیتے تو ان الفاظ کو معرضِ استدلال میں پیش نہ کرتے۔ آپ ﷺ نے اس کے متصل بعد فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت کو دیکھے تو اپنی اہلیہ کے پاس چلا جائے، اس طرح اس کے خیالات دور ہو جائیں گے۔ حدیث کے یہ الفاظ ایک معاشرتی برائی کا حل ہیں۔ عورت کو آتے جاتے دیکھ کر جو شیطانی وساوس و خیالات پیدا ہوتے ہیں اسی اعتبار سے آپ ﷺ نے عورت کے آنے جانے کو شیطان سے تعبیر فرمایا اور اس کا حل بھی بتلا دیا کہ جب کسی کے دل میں راہ چلتی عورت کو دیکھ کر وساوسِ شیطانی پیدا ہوں تو وہ اپنی اہلیہ کے پاس جا کر اپنی خواہش پوری کرے۔ یوں شیطانی وسوسے سے انسان بچ جائے گا، یہی وجہ ہے کہ فی الجملہ احادیث میں سے اس حدیث سے بھی علمائے کرام نے استدلال کیا ہے کہ عورت کو بلا ضرورت مردوں کی مجلسوں میں نہیں آنا جانا چاہیے، بتلائے عورت کو آتے جاتے دیکھ کر شیطانی وساوس پیدا ہوں تو عورت اس سے بری الذمہ کیوں کر ہے؟ اور اسی حقیقت کو نفرت دلانے کے لئے

شیطان سے تعبیر کرنا ناگوار کیوں ہے؟

★ ایک اور روایت ترمذی کے حوالے سے یہ بھی ذکر کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

الراکب شیطان والراکبان شیطانان.

''ایک سوار ایک شیطان ہے اور دو سوار دو شیطان ہیں۔''

یہ روایت ترمذی کے علاوہ موطأ امام مالک، ابوداود وغیرہ میں بھی موجود ہے۔ اور شیخ البانی رحمہ اللہ نے اسے الصحیحہ (رقم: ۶۲) میں ذکر کیا ہے۔ احادیثِ پاک میں اکیلے سفر کرنے کی ممانعت ہے اور یہ روایت بھی اسی تناظر میں ہے کہ ایک صاحب سفر سے واپس آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کس کے ساتھ آئے ہو؟ اس نے عرض کیا میں اکیلا تھا میرے ساتھ کوئی بھی نہ تھا۔ اسی کو مخاطب کر کے آپ نے یہ بات ارشاد فرمائی۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جن ہی نہیں، انسانوں میں سے بھی بعض کو شیطان قرار دیا ہے اور یہ حکم ان کی نافرمانی کی بنا پر ہے۔ علامہ المنذری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہاں بھی شیطان سے نافرمان مراد ہے، کیوں کہ جنگلوں اور صحراؤں میں اکیلے سفر کرنے سے آپ نے منع فرمایا۔ اب جو اس حکم کی مخالفت کرتا ہے تو اس بنا پر اسے شیطان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بتلایے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مخالفت کرنے والا شیطان کا چیلا ہے یا نہیں؟

★ اسی حوالے سے اہلِ اشراق کی ذکر کردہ آخری روایت یہ ہے کہ نماز میں چھینک، جمائی، حیض، قے اور نکسیر شیطان کی طرف سے ہے۔ یہ روایت ترمذی کے حوالے سے منقول ہے۔ یہ چوں کہ سنداً ضعیف ہے، ابوالیقظان عثمان بن عمیر اس کا راوی ضعیف، مختلط اور مدلس ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ضعیف واختلط وکان یدلس (تقریب: ص ۳۵۵)

بلکہ علامہ البوصیری رحمہ اللہ نے تو کہا ہے: **أجمعوا علی ضعفه** کہ اس کے ضعف پر سب محدثین کا اتفاق ہے۔ (مصباح الزجاجۃ: ص ۱۹۰، ۳۵۳ ج ۱) اس لیے جب یہ حدیث ہی ضعیف ہے تو اس سے استدلال اہلِ علم کا شیوہ نہیں۔

ان روایات کی بنیاد پر یہ کہنا کہ ''بعض چیزوں کو شیطان کی نسبت سے بیان فرمایا گیا

ہے مگر اس سے مقصود انھیں حرام یا شنیع قرار دینا ہر گز نہیں'' سراسر دھوکا اور حقائق سے بے خبری ہے۔ آپ پڑھ آئے ہیں کہ ان کی ذکر کردہ روایات میں شیطان کی نسبت سے جن اعمال وغیرہ کا ذکر آیا ہے کیا ان میں کراہت وشناعت بیان نہیں ہوئی؟ اللہ تعالیٰ نے شیطان اور شیطانی اعمال سے بہر نوع بچنے ہی کا حکم دیا ہے وہ اعمال حرام ہوں، مکروہ ہوں یا ان میں اور قباحت ہو، شیطان کی نسبت سے وہ قبیح ہی رہیں گے جائز اور فطری تقاضا قرار نہیں پائیں گے۔

رقص

موسیقی کی اشیائے ترکیبیہ اور اس کے لوازمات میں ایک رقص بھی ہے، اس لیے اربابِ اشراق نے اس کے ثبوت پر بھی بحث کی،، جس کے جواب میں عرض کیا گیا تھا کہ اس استدلال کی بنیاد زفــن کا لفظ ہے اور علامہ ابن درید نے (جمہرۃ اللغۃ: ص۱۲ ج۳) میں فرمایا ہے: کہ زفن شبیہ بالرقص رقص کی طرح حرکت کرنے کا نام ہے۔ تقریباً یہی معنی ہم نے علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ اور علامہ نووی رحمہ اللہ وغیرہ سے نقل کیے کہ اس کے معنی اچھلنے، کودنے کے ہیں، اور یہ بھی عرض کیا کہ زفن کے معنی یہاں رقص کرنا درست نہیں؟ جس کے جواب میں اہلِ اشراق نے فرمایا ہے کہ یہ کہنا کہ زفن کے معنی رقص نہیں اچھلنے اور پاؤں اوپر نیچے کرنا ہے، یہ اسی طرح کی بات ہے کہ کوئی شخص کہے کہ تناول کرنے کے معنی کھانے کے نہیں بلکہ کوئی چیز منہ میں ڈال کر چبانے اور نگل لینے کے ہیں۔ اس کے بعد لسان العرب وغیرہ سے زفن کے معنی رقص نقل کیے ہیں۔ (اشراق: ص ۵۸، ۵۹)

ہم اہلِ اشراق کی ''ادبی خدمات'' کے معترف ہیں، مگر کسی پیرایۂ بیان سے حقائق نہیں بدلا کرتے، ایک ہے زفن کے معنی رقص یا رقص کی طرح اچھلنا اور ایک ہے زیرِ بحث روایات میں اس کے معنی، ''زفن کے معنی رقص کی طرح اچھلنا، ہم نے اپنی طرف سے نہیں کیے، اس کا باقاعدہ ہم نے حوالہ دیا اور حدیث کے معنی بھی شارحینِ حدیث سے نقل کر دیے۔ اور اسی بنا پر عرض کیا گیا کہ ان روایات میں اس ''زفن'' کا مظاہرہ مسجد میں ہوا، اگر

اس کے معنی ''رقص'' ہی ہیں تو اس ''فنِ رقص'' کا مظاہرہ مسجدوں میں ہونا چاہیے اور انھیں معاذ اللہ (Dancing club) قرار دینا چاہیے، مگر اسے تو اہلِ اشراق جذباتیت پر محمول کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں، مگر غور نہیں کرتے کہ اگر یہ موسیقی اور رقص مباحاتِ فطرت میں سے ہیں تو ان کے مساجد میں مظاہرے کی ممانعت کی کون سی دلیل ہے؟ بلکہ اہلِ اشراق کے استدلال کے مطابق تو دلیل مساجد میں جواز کی ہے، پھر اس میں جذباتیت کی کون سی بات ہے؟ جب موسیقی کو مباحاتِ فطرت آپ نے قرار دے دیا تو یہ فتویٰ بھی صادر فرما دیجیے تاکہ مسجدوں سے بھی ''روشن خیالی'' کی دلیل آپ اہلِ مغرب کو دے سکیں۔

یہاں یہ بات مزید غور طلب ہے کہ ''زفن'' کو جو شبیہ بالرقص رقص کی طرح حرکت کرنا کہا گیا ہے یہاں معاملہ مشبَّہ اور مشبَّہ بہ کا ہے اور اس حقیقت سے ادب کا ادنی طالب علم واقف ہے کہ مشبَّہ اور مشبَّہ بہ میں مغایرت ہوتی ہے۔ لیکن اہلِ اشراق اپنی تمام تر لن ترانیوں کے ان دونوں کو ایک باور کرانے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔

تناول کرنا، کھانا اور کسی چیز کو چبا کر نگلنا ایک حقیقت کی ادائیگی کے تین انداز ہیں ان میں مغایرت نہیں پائی جاتی۔ جبکہ ''رقص'' اور ''شبیہ بالرقص'' میں مغایرت ہے ورنہ رقص جیسا یا رقص کی طرح کہنا محض تکلف ہے۔ نیز لسان میں اگر ''زفن'' کو رقص کہا گیا ہے تو کیا اسی میں شبیہ بالرقص بھی ہے یا نہیں؟ بلکہ یہ بھی لکھا ہے: أصل الزفن اللعب کہ زفن اصل میں کھیل ہے اسی بنیاد پر شارحین نے اس کے معنی کھیل اور اچھلنا کودنا، مراد لیے ہیں۔ اس لیے ''زفن'' کے معنی رقص بلکہ ماہرینِ فن کا رقص کرنا اہلِ اشراق کا تجدد ہے اور سبیل المؤمنین سے انحراف ہے۔

اہلِ اشراق نے لکھا تھا کہ ''بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہرِ فن مغنی اور مغنیات اور رقاص اور رقاصائیں عرب میں موجود تھیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے فن سے لطف اندوز ہونے کو معیوب نہیں سمجھتے تھے۔'' ان کی اس جسارت پر ہم نے عرض کیا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ماہرینِ فن کے غنا اور پیشہ ور رقاصاؤں کے رقص سے ''لطف اندوز'' ہونے کا علی الاطلاق جو ثبوت انھوں نے پیش کیا، وہ ان کی کج بحثی بلکہ کج فہمی کا

نتیجہ ہے، جس کے جواب میں اہلِ اشراق فرماتے ہیں: یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ ہم نے رقص وموسیقی یا دیگر فنونِ لطیفہ کی طرف نبی ﷺ کے ذاتی میلان کا کوئی تاثر ظاہر نہیں کیا، روایتوں میں بعض فنونِ لطیفہ کا ذکر اگر آپ کی نسبت سے آیا بھی ہے تو ان سے فقط ان فنون کی اباحت معلوم ہوتی ہے، پسندیدگی اور اشتغال کا ادنیٰ درجہ بھی کوئی تاثر نہیں ہوتا۔

(اشراق: ص ۵۹)

عذرِ گناہ بدتر از گناہ

ہماری معروضات کے بعد اہلِ اشراق کی یہ معذرت اور وضاحت گو قابلِ ستائش ہے مگر یہ بات انھوں نے (میری مراد منظور الحسن صاحب ہیں) شاید اپنے دفاعی تبصرہ کے حوالے سے کہی ہے۔ جہاں تک جناب غامدی صاحب کے افادات سے متعلقہ بات ہے اس میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> اس روایت سے بات واضح ہوتی ہے کہ نبی ﷺ فنِ موسیقی کو اصلاً باطل نہیں سمجھتے تھے، اگر ایسا ہوتا تو آپ اس پیشہ ور مغنیہ کو ٹوک دیتے یا کم از کم سیدہ رضی اللہ عنہا کو اس کا گانا ہرگز نہ سننے دیتے، بعض دوسری روایتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ماہرِ فن مغنی اور مغنیات اور رقاص اور رقاصائیں عرب میں موجود تھیں اور نبی ﷺ ان کے فن سے لطف اندوز ہونے کو معیوب نہیں سمجھتے تھے۔" (اشراق: ص ۳۳ مارچ ۲۰۰۴ء)

اس کے بعد ترمذی اور بیہقی کی روایات ذکر کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ حبشیہ نے "رقص" کیا، مدینہ کے بچے اس کے اردگرد کھڑے دیکھ رہے تھے آپ نے بھی اس کا "رقص" دیکھا اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو دکھایا، اور روایات کے اختتام پر اشراق نے لکھا:

> "حبشہ کے غلام اور لونڈیاں رقص اور موسیقی کے فن کی مہارت رکھتے تھے۔ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حبشی مردوں اور عورتوں نے نبی ﷺ کی موجودگی میں اپنے فن کا مظاہرہ کیا اور آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔"

(اشراق: ص ۳۵ مارچ ۲۰۰۴ء)

ان دونوں عبارتوں کے بعد بھی اگر اہلِ اشراق فرماتے ہیں کہ ''ہم نے رقص و موسیقی کی طرف نبی ﷺ کے ذاتی میلان کا کوئی تاثر ظاہر نہیں کیا'' تو نا معلوم تاثر کس بلا کا نام ہے۔

۱۔ کیا آپ نے سیدہ رضی اللہ عنہا کو ''رقص'' دیکھنے کی پیش کش نہیں کی؟

۲۔ کیا آپ نے اور سیدہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ''رقص'' نہیں دیکھا؟

۳۔ کیا بچے بھی ''رقص'' نہیں دیکھ رہے تھے؟

۴۔ کیا آپ نہیں فرماتے کہ وہ ماہرِ فن رقاصہ اور مغنیہ تھی؟

۵۔ کیا سب کے سامنے اس نے فن کا مظاہرہ نہیں کیا؟

۶۔ کیا آپ نے کسی قسم کی اس پر نکیر کی؟

جب یہ سب باتیں اہلِ اشراق کے ہاں مسلمہ ہیں تو پھر اب انکار کس بات کا؟ اہلِ اشراق بڑی ہوشیاری سے الفاظ کی مینا کاری کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے موسیقی وغیرہ کو اوڑھنا بچھونا نہیں بنایا۔ آپ کی نسبت سے فقط ان فنونِ لطیفہ کی اباحت معلوم ہوتی ہے پسندیدگی اور اشتغال کا ادنیٰ درجے میں بھی تاثر نہیں ہوتا۔

(اشراق: ص ۵۹)

گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ مشغول تو آپ ﷺ عبادت واطاعت میں رہتے تھے، لیکن بطورِ اباحت کبھی کبھی آپ نے یہ ''شوق'' بھی پورا فرمایا۔ (استغفراللہ)

قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ اس اباحت کے طور پر سنے گئے گیت، ماہرینِ فن رقاص اور رقاصاؤں کے فن کا جو نظارہ آپ ﷺ نے کیا، وہ لطف اندوز ہونے کے لئے کیا تھا، یا اس پر نکیر کی تھی؟ نکیر کو تو آپ کسی دائرہ میں تسلیم نہیں کرتے، اور اب بڑی ہوشیاری سے فنونِ لطیفہ کی پسندیدگی کا انکار کر رہے ہیں جب کہ اس سے قبل فرما چکے ہیں:

> ''عام عورتوں اور بچوں اور مغنیات نے دف بجا کر استقبالیہ نغمے بھی گائے، جنھیں نبی ﷺ نے پسند فرمایا۔'' (اشراق: ص ۲۶ مارچ ۲۰۰۴ء)

بلکہ یہ بھی کہا گیا کہ:

''گانا اور آلاتِ موسیقی اگر فی نفسہٖ باطل ہوتے تو آپ نہ صرف یہ کہ پسندیدگی کا اظہار نہ کرتے بلکہ اس سے منع بھی فرماتے۔''

(اشراق:ص ۳۶ مارچ ۲۰۰۴ء)

غور فرمایئے کیا آپ ﷺ کے بارے میں آلاتِ موسیقی اور گانے کی ''پسندیدگی'' کا اعتراف ہے یا نہیں؟ لیکن اب کہا جارہا ہے کہ آپ کی نسبت ''پسندیدگی'' اور اشتغال کا ادنیٰ درجے میں بھی تاثر نہیں ہوتا۔ بلکہ آگے بڑھ کر یہ بھی کہ:

''منصبی ذمہ داریوں کی وجہ سے اپنی ذات کی حد تک ان سے بالعموم گریز ہی کا رویہ اختیار کیا۔'' (اشراق:ص ۶۰)

حالاں کہ قبلِ ازیں ایک روایت کے خودساختہ مفہوم کی بنا پر یہ بات بھی کہی گئی کہ:

''سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا، سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ اور خود نبی ﷺ کے گانا سننے کے عمل کو کیا معنی پہنائے جائیں گے؟'' (اشراق:ص ۳۴ مارچ ۲۰۰۴ء)

جب آپ نے بالعموم گریز کی راہ اختیار کی تو جن روایات کی بنیاد پر اہلِ اشراق اباحت کا فتویٰ صادر فرمارہے ہیں ان میں آپ کے معمولات کو تو ''پسندیدگی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اسے اباحت کی دلیل قرار دیا جاتا ہے، لیکن اب جب ''پسندیدگی'' کا انکار ہے تو اباحت کیسے ثابت ہوئی؟

عجب مشکل میں پڑا ہے سینے والا چاک داماں کا
جو یہ ٹانکا تو وہ ادھڑا جو وہ ٹانکا تو یہ ادھڑا

چلیے اب اہلِ اشراق نے نبی کریم ﷺ کی ذاتِ گرامی کے بارے میں جس حقیقت کو تسلیم کیا ہم اسے خوش آئند تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کے یہ معنیٰ بھی قطعاً نہیں کہ مدینۂ طیبہ میں موسیقار اور پیشہ ور مغنی اور مغنیات موجود تھے، محفل موسیقی جمتی تھی اور فن کار اپنے فن کا مظاہرہ کرتے اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اس میں شامل ہوتے اور انھیں داد و تحسین دیتے تھے۔ علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے اس باطل تصور کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں:

إن الغناء المطرب لم يكن من عادة النبي ﷺ ولا فعل

بحضرته ولا اتخذ المغنيين ولا اعتنى بهم،فليس ذلک من سيرته ولا سيرة خلفائه من بعده ولا من سيرة أصحابه ولا عترته فلا يصح بوجه نسبته إليه ولا أنه من شريعته .

(کف الرعاع:ص۲۸۰)

''کہ غنا نبی کریم ﷺ کی عادت نہ تھی، نہ ہی آپ کی موجودگی میں یہ کام کسی نے کیا، نہ گانے والے بلائے گئے، اور نہ ہی اس کا کوئی اہتمام کیا گیا، اس لیے غنا آپ کا طریقہ نہیں، نہ آپ کے بعد آپ کے خلفاء کا ہے نہ ہی دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے نہ ہی آپ کی آل اولاد کا، اس لیے آپ کی طرف غنا کی نسبت صحیح نہیں، نہ ہی یہ آپ کی شریعت ہے۔''

یہ بات علامہ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے کف الرعاع (ص:۲۸۹) میں امام ابوالقاسم الدولقی سے نقل کی، اور اسی حقیقت کا اظہار شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے مجموعۃ الرسائل الکبریٰ (ص۲۹۹ ج ۲) میں فرمایا ہے۔ لہٰذا موسیقی شغل نہ نبی ﷺ کا پسندیدہ ہے اور نہ ہی صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کا۔

خوش الحانی کی تحسین

اہلِ اشراق نے اسی عنوان کے تحت صحیح بخاری کی ایک حدیث نقل کی کہ آپ نے حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی تلاوتِ قرآنِ پاک سن کر فرمایا کہ تجھے تو آلِ داود کے سازوں میں سے ایک ساز دیا گیا ہے، اور اس سے استدلال کیا کہ اس روایت میں ''مزامیر آلِ داود'' کے الفاظ مثبت انداز سے استعمال فرمائے ہیں، اور ان سے بائبل کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے کہ حضرت داود، اللہ کی حمد وثنا کے لئے آلاتِ موسیقی استعمال کرتے تھے، ان کے اسی استدلال پر ہم نے جو معروضات پیش کیں ان کو نقل کرنے کی بجائے یہ دیکھیے کہ ان کے بارے میں اہلِ اشراق کیا فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے:

اولاً: ہم نے کہاں بیان کیا کہ نبی ﷺ کی مذکورہ تحسین آمیز کلمات سے مراد خوش

الحانی نہیں بلکہ مزمار (ساز) ہے، ہم نے تو اس روایت کا عنوان ہی ''خوش الحانی کی تحسین'' قائم کیا اور صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خوش الحانی کو پسند فرماتے تھے، یہ نہیں لکھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مزامیر یا آلاتِ موسیقی کو پسند فرماتے تھے۔ الخ (اشراق: ص۶۱)

''خوش الحانی کی تحسین'' کا عنوان ہماری نگاہ سے اوجھل نہیں، لیکن جو نتیجہ اس روایت سے نکالا ہمیں اس بارے میں تأمل ہے، کیا یہ نہیں کہا گیا کہ ''نبی ﷺ نے تلاوت میں غنا کو پسند فرمایا، آپ نے خوش الحانی سے تلاوتِ قرآن کو ساز سے تعبیر کیا، آپ نے مثبت انداز سے قوم داود کے سازوں کا ذکر کیا۔ (اشراق: ص ۷۳ مارچ ۲۰۰۴ء)

غور فرمایئے! پہلے حضرت ابوموسیٰ کی تلاوت کو ''غنا'' سے تعبیر کیا اور ''غنا'' سے اہلِ اشراق کی کیا مراد ہے اس کے لئے اشراق (ص۳۹ تا ۴۱ مارچ ۲۰۰۶ء) کے صفحات دیکھ لیں وہ اس سے بہر نوع موسیقی اور معروف گانا ہی مراد لیتے ہیں۔ جب کہ تمام فقہائے کرام ''غنا'' سے تلاوتِ قرآن کی اجازت نہیں دیتے۔ ''غنا'' پر ہی اکتفا نہیں بلکہ یہ بھی فرمایا گیا کہ آپ نے خوش الحانی سے تلاوت کو ''ساز'' سے تعبیر کیا، اور مثبت انداز میں قوم داود کے سازوں کا ذکر فرمایا، کیا ''ساز'' آلۂ موسیقی نہیں؟ ''غنا اور ساز'' کا اتفاق کس بات کا غماز ہے؟ اس پر مستزاد یہ ہے کہ کہا گیا: ''مزامیرِ آلِ داود'' کہہ کر ''آپ نے بائبل کی روایات کی تائید کر دی کہ وہ حمد وثنا کے لئے آلاتِ موسیقی استعمال کرتے تھے'' ''ساز'' کا لفظ گویا ''آلاتِ موسیقی'' کا آئینہ دار ہے، مگر افسوس کہ اس کے باوجود بڑی دلیری سے کہا جاتا ہے کہ ہم نے کہاں کہا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مذکورہ تحسین آمیز کلمات سے مراد خوش الحانی نہیں بلکہ مزمار ''ساز'' ہے'' ''خوش الحانی'' کے جال میں جو شکار آپ کھیلنا چاہتے ہیں اسے اگر ہم نے تشت از بام کر دیا ہے تو اس سے آپ چیں بجبیں کیوں ہیں؟

تلاوتِ قرآن کو موسیقی مزاج جب ''ساز'' قرار دیں اور ''آلاتِ موسیقی'' کے عنوان سے ثابت کریں کہ خوشی کی تقریب میں آلاتِ موسیقی کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ بائبل سے دلیل لائیں کہ حضرت داود حمد وثنا کے لئے آلاتِ موسیقی استعمال کرتے تھے، ان

مقدمات کے بعد بھی وہ اگر کہیں کہ ہم نے یہ نہیں لکھا کہ ''نبی ﷺ مزامیر یا آلاتِ موسیقی کو پسند فرماتے تھے۔'' تو یہ ان کی سادہ لوحی بلکہ ہوشیاری ہے۔ کیا ''اسلام و موسیقی'' کی اس ساری بحث میں انھوں نے بالکل نہیں لکھا آپ ﷺ آلاتِ موسیقی کو پسند فرماتے تھے۔ جب امرِ واقع یہ ہے کہ وہ پہلے لکھ چکے ہیں ''گانا اور آلاتِ موسیقی اگر فی نفسہٖ باطل ہوتے تو آپ نہ صرف یہ کہ پسندیدگی کا اظہار نہ کرتے بلکہ اس سے منع بھی فرماتے۔''

(اشراق: ص ۴۶ مارچ ۲۰۰۴ء)

اس کے بعد یہ کتنی سادہ لوحی ہے کہ ہم نے ''خوش الحانی کی تحسین'' کا عنوان دیا ہے۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اس عنوان کے تحت موسیقی مزاج لوگوں کا استدلال جن خطوط پر ہے وہ کیا ہیں؟ یہ تو ہم نے عرض کیا کہ ''مزامیر'' سے مراد خوش الحانی ہے، مگر وہ اسے ''ساز'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ بلکہ تلاوتِ قرآن کو ''غنا'' کا نام دیتے ہیں۔ اس کے باوجود فرماتے ہیں ہم نے عنوان تو ''خوش الحانی کی تحسین'' رکھا ہے۔ معاف کیجیے! شراب کی بوتل پر شربت کا لیبل لگانے سے شراب، شربت نہیں بن جاتی۔ آپ ''غنا''، ''ساز'' سے آخر کیا ثابت کرنا چاہتے ہیں؟ اہلِ اشراق اپنے ''علم و فضل'' کے باوجود خوش الحانی کو ''ساز'' قرار دیں مگر لغت بدل دینے کا الزام اس فقیر پر عائد کریں تو ہم اس کے بجز اور کیا کہہ سکتے ہیں:

الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے

ایک اور حیلہ بازی

اہلِ اشراق کی ایک اور حیلہ بازی دیکھیے کہ ''مزامیر اور آل داود کے الفاظ کے استعمال سے نبی ﷺ نے گویا سیدنا داود علیہ السلام اور ان کی قوم کے بارے میں بائبل کی ان روایات کی تصدیق فرمادی جن کے مطابق وہ اللہ کی حمد و ثنا کے لئے آلاتِ موسیقی استعمال کیا کرتے تھے'' انھوں نے اپنے اس استدلال کو بڑا سادہ قرار دیا اور فرمایا یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے نبی ﷺ نے فرمایا کہ اگر میرے پاس احد پہاڑ کے برابر سونا ہو تو میں اسے ضرورت مندوں میں تقسیم کردوں اس روایت کی بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ

نبی ﷺ سے اس بات کی تصدیق ہوگئی کہ کرۂ ارض پر احد نام کا پہاڑ پایا جاتا ہے تو یہ غلط نہ ہوگا مزامیر آل داود کے الفاظ سے ہمارے استدلال کو ایسے ہی سمجھنا چاہیے۔

(اشراق: ص ۶۱)

عجیب بات ہے کہ ایک طرف کہا جاتا ہے کہ "ہم نے کہاں کہا ہے کہ نبی ﷺ کے مذکورہ تحسین آمیز کلمات سے مراد خوش الحانی نہیں بلکہ مزمار "ساز" ہے، مگر دوسری طرف کہا گیا کہ "مزامیرِ آلِ داود کے الفاظ نے گویا سیدنا داود علیہ السلام اور ان کی قوم کے بارے میں بائبل کی روایات کی تصدیق کر دی جن کے مطابق وہ اللہ کی حمد وثنا کے لیے آلاتِ موسیقی استعمال کرتے تھے۔" ایک طرف "مزامیرِ آلِ داود" سے ساز کی نفی کر کے خوش الحانی مراد لی جاتی ہے، دوسری طرف انھی لفظوں سے بائبل کی تصدیق سمجھی جاتی ہے جس میں ہے کہ حضرت داود علیہ السلام حمد وثنا کے لئے آلاتِ موسیقی استعمال کرتے تھے۔ بتلایئے اسے تضاد فکری کہیں یا حواس باختگی کا نتیجہ سمجھیں۔

ہمیں بتلایا جائے کہ حضرت داود علیہ السلام کی خوش الحانی سے تورات کے اس بیان کی تائید کیسے ہوگئی؟ کہ "اے خداوند میں تیرے لیے نیا گیت گاؤں گا، دس تاروں والی بربط پر میں تیری مدح سرائی کروں گا۔" (زبور: ۹/۱۴۴، اشراق: ص ۱۳ مارچ ۲۰۰۴ء) کجا خوش الحانی، کجا دس تاروں والی بربط۔

ثانیاً: یہ کیوں کر معلوم ہوا کہ کتابِ مقدس کا یہ بیان محفوظ، اور احد پہاڑ کی طرح ثابت شدہ حقیقت ہے، اور کتابِ مقدس تحریف سے پاک ہے؟ ممکن ہے کہ اہل اشراق اپنے اصول کے مطابق کہیں کہ قرآن کا صوتی آہنگ موسیقی کے جواز کا اشارہ ہے کیوں کہ "موسیقی ظاہر ہے کہ آواز والفاظ کے آہنگ ہی کی ایک صورت ہے۔" اور اسی کا ذکر تورات میں ہے۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ تورات کا بیان محفوظ ہے حالانکہ کہاں قرآنِ پاک کا صوتی آہنگ اور کہاں تاروں والی بربط، ڈھول، بینڈ، باجے کے ساتھ قرآن یا حمد ونعت کا پڑھنا، کہاں مغنی اور مغنیات کی محفلیں جس کے جواز کی سند اہلِ اشراق دے رہے ہیں اور کہاں خوش الحانی سے شعر خوانی، قرآن میں صرف خوش الحانی

سے حمد وثنا کا ذکر ہے "دس تاروں والی بربط" کا قطعاً نہیں۔ جس کی بنیاد پر اہلِ اشراق آلاتِ موسیقی کا جواز ڈھونڈ رہے ہیں، ہماری اس وضاحت سے اہلِ اشراق کا احد پہاڑ کی مثال ذکر کرنے کا بودا پن بھی آپ سے آپ ظاہر ہو جاتا ہے۔

موسیقی کے جواز پر جو تبصرہ ہم نے کیا تھا اس پر تنقید کا جائزہ قارئینِ کرام کے پیشِ خدمت ہے۔ آئندہ ہم موسیقی کی حرمت کے دلائل پر ان کی تنقید کا جائزہ پیش کریں گے۔ إن شاء الله وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم.



حرمت موسیقی کے دلائل

پر

اہلِ اشراق کی تنقید کا جائزہ

اس حقیقت کا اعتراف تو اہلِ اشراق کو بھی ہے کہ ''موسیقی'' کی حرمت پر فقہائے اربعہ متفق ہیں، بلکہ ہم نے عرض کیا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ''موسیقی'' حرام اور ناجائز ہے۔ کسی ایک صحابی سے بھی سندِ صحیح کے ساتھ اس کا جواز منقول نہیں، جیسا کہ قبلِ ازیں حافظ ابنِ حجر، علامہ قرطبی، حافظ ابنِ تیمیہ اور علامہ البانی رحمہ اللہ علیہم کے حوالہ سے، ہم نقل کر چکے ہیں۔ اہلِ اشراق پرویزی فکر کے مطابق سلفِ امت سے ہٹ کر نئے اصول اور نئے استدلال سے میدان میں اترے ہیں، اس لیے سلف سے بے نیاز ہو کر بات کرنے کے عادی ہیں۔ انھوں نے اپنے مؤقر ماہنامہ کے متعدد صفحات سیاہ کیے مگر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم، تابعینِ عظام رحمہ اللہ علیہم کو اپنا ہمنوا ثابت نہیں کر سکے۔ قرآنِ پاک کی اصطلاح میں یہ طرزِ فکر ''غیر سبیل المؤمنین'' کا مصداق ہے۔ (أعاذنا اللہ منہ) بلکہ ہر دور میں بدعتی فرقوں کا یہی اندازِ استدلال رہا، انھوں نے سلف سے بے نیاز ہو کر قرآنِ مجید کو تختۂ مشق بنایا اور یوں خدمتِ قرآن کے پردے میں مرمتِ قرآن کرتے رہے۔ یہی کچھ جناب غامدی صاحب اور ان کے اصحاب کر رہے ہیں۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور ائمۂ دین نے قرآنِ مجید سے حرمتِ موسیقی پر استدلال کیا، جس کی ضروری تفصیل ہم پہلے عرض کر چکے، مگر اہلِ اشراق کو قرآن میں یہ حکم نظر نہیں آیا، بلکہ الٹا یہ فرمایا گیا کہ ''قرآنِ مجید تو موسیقی یا آلاتِ موسیقی کی شناعت کے بارے میں خاموش ہے۔'' (اشراق: ص ۱۳۱ اپریل ۲۰۰۶ء)

اسی طرح ان کی دیدہ دلیری بلکہ غلط بیانی بھی دیکھیے، فرماتے ہیں: ''بائبل اور احادیث میں موسیقی کی شناعت بیان ہوئی ہے۔ یہ شناعت علی الاطلاق نہیں بلکہ بعض

موقعوں پر ان کے شراب نوشی اور فواحش سے منسلک ہونے کی وجہ سے ہے، الاعتصام نے پہلے دو ابواب کی طرح اس باب پر بھی کوئی نقد و تبصرہ کرنا مناسب نہیں سمجھا۔'' (ایضاً)

پہلے دو ابواب پر ہم خاموش کیوں رہے اس کی تفصیل گزر چکی ہے، لیکن کیا اشراق کی اس فکر پر تبصرہ یہاں ان کی ترتیب کے تحت نہیں کیا تو کیا اس سے بالکلیہ ہم نے خاموشی اختیار کی؟ ہم ''حرمتِ موسیقی کی علت اور غامدی صاحب'' کے جلی عنوان سے جب ان کی غلط فہمی کا ازالہ کر چکے ہیں تو اس کے باوجود یہ کہنا کہ الاعتصام نے اس بات پر تبصرہ کرنا مناسب نہیں سمجھا، کس قدر خلاف واقع اور دیدہ دلیری ہے۔ شاید وہ تبصرہ اسی کو سمجھتے ہیں جو ان کی ترتیب کے مطابق ہو۔ سبحان اللہ



قرآن اور حرمتِ موسیقی

پہلی آیت

سورۂ لقمان کی (آیت نمبر ٦) میں بیان ہوا ہے:

''لوگوں میں کچھ وہ بھی ہیں جو ''لہوالحدیث'' خرید کر لاتے ہیں تا کہ لوگوں کو اللہ کے راستہ سے علم کے بغیر بھٹکا دیں۔''

اسی آیت کے بارے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: کہ آیت میں ''لہوالحدیث'' سے مراد غنا ہے۔ بلکہ حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ نے تین بار اللہ کی قسم کھا کر فرمایا کہ اس سے غنا مراد ہے، یہی اکثر مفسرین کی رائے ہے اور فقہائے کرام نے اس آیت سے غنا کی حرمت پر استدلال کیا، جیسا کہ باحوالہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اسی ضمن میں ہم نے اشراق کے ایرادات سے تعرض کیا، اور بعض مفسرین کے کلام سے جو کچھ انھوں نے نقل کیا اور ان کے نام سے قارئینِ کرام کو دھوکا دیا اس کی ساری دلچسپ تفصیل پہلے بیان ہو چکی، جس کا کوئی معقول جواب اہلِ اشراق نے نہیں دیا۔ بس اپنی جبیں سے مٹی جھاڑنے کی کوشش کی، جو تحصیلِ حاصل کے زمرہ میں آتی ہے، اب دیکھیے جو کچھ ہمارے مضمون پر تبصرہ میں انھوں نے فرمایا وہ کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''ہمارا استدلال دو لفظوں میں یہ تھا کہ عربی لغت، عرفِ قرآن اور سیاقِ کلام اور مفسرین کی آرا کو اگر ملحوظ رکھا جائے تو لہوالحدیث کا مصداق متعین طور پر غنا کو قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں۔'' الخ (اشراق: ص ٣٢)

بڑے ہی افسوس کی بات ہے کہ ان کے ان دعاوی کا جواب ہم ''سوچ کی کجی'' کے تحت عرض کر چکے، قرآن کا سیاق، مفسرین کی آرا اور لغت پر انحصار کی وضاحت پہلے کر دی گئی۔ اس لیے ''دو لفظوں'' کا سوال محض طفل تسلی ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں۔ ان کی ضد کا

اندازہ کیجیے کہ ''لہوالحدیث'' کے بارے میں حضرت مفتی محمد شفیع مرحوم کی عبارت سے جو غلط فہمی پیدا ہوسکتی تھی اس کا ازالہ کرتے ہوئے عرض کیا گیا تھا۔

''حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اس سے **الغناء و أشباهه** مراد ہے اور ایک قول میں اگر انھوں نے باطل الحدیث فرمایا ہے تو دوسری روایت میں **باطل الحدیث هو الغناء ونحوه** کے الفاظ ہیں گویا باطل الحدیث میں بھی وہ اول وہلہ میں غنا ہی مراد لیتے ہیں۔''

اہلِ اشراق کی دیانت و امانت کی داد دیجیے کہ اسی عبارت میں سے درمیانہ حصہ نقل کر کے اپنے قارئین کو ہمارے حوالے سے باور کرانا چاہتے ہیں کہ خود الاعتصام نے لکھا ہے ''حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک قول میں اس سے مراد باطل الحدیث فرمایا ہے۔''

(اشراق: ص ۳۳)

مگر وہ بھولے سے یہ نہیں بتلاتے کہ الاعتصام میں اس کے متصل بعد باطل الحدیث سے مراد ان کا دوسرا قول مذکور ہے کہ وہ غنا وغیرہ ہے۔

مزید لطف کی بات یہ کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول حضرت مفتی محمد شفیع کی عبارت کی وضاحت میں ہے، مگر کتنے افسوس کی بات ہے کہ ہماری وضاحت کے باوصف مفتی صاحب کی اسی عبارت کو ہمارے خلاف ثابت کرنے کے لئے نقل کیا جاتا ہے۔ **لا حول ولا قوة إلا بالله** حالانکہ ہم خود مفتی صاحب کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں کہ ''لہو الحدیث سے جن حضرات نے ہر ایسا کھیل مراد لیا ہے جو اللہ سے غافل کر دے ان کے نزدیک بھی گانا بجانا اس میں شامل ہے۔'' (معارف القرآن: ص ۲۵ ج ۷)

اس وضاحت کے باوجود مفتی صاحب کی عبارت سے لہو الحدیث کو عام ہی سمجھنا بڑی طفلانہ حرکت ہے۔ بعینہٖ یہی حرکت انہوں نے دیگر مفسرین کے نام سے بھی کی ہے، انھی مفسرین کے حوالے سے وہ پہلے بھی ان کا ادھورا موقف نقل کر چکے، چنانچہ امام ضحاک، قتادہ، حسن بصری کے علاوہ امام ابن جریر، علامہ زمخشری، علامہ شبیر احمد عثمانی، مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کی ادھوری عبارتیں ذکر کرنے میں جس ہوشیاری کا ثبوت دیا اس کی تفصیل ہمارے

تنقیدی مقالے میں پہلے سے موجود ہے۔اور اب اہلِ اشراق نے الاعتصام میں انھی مکمل عبارتوں سے ایک ٹکڑا نقل کر کے یہ تأثر دیا ہے کہ دیکھو جی یہ معنی تو الاعتصام نے بھی نقل کیے ہیں۔إنا لله و إنا إليه راجعون ۔ان حضرات کے نام سے جو غلط تأثر اہلِ اشراق نے دیا ہم اسکی تفصیل عرض کر چکے ہیں۔ بلکہ مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر کے حوالے سے بھی ان کی بے خبری پر ماتم کر چکے مگر اہلِ اشراق وہی باتیں بادنی تصرف دہرانے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے۔

اس بحث کے آخر میں اہلِ اشراق نے یہ بات بھی دہرائی کہ ''ہم نے موسیقی کو مطلق طور پر لہوالحدیث کے اطلاق سے خارج قرار نہیں دیا۔ بلکہ صراحت سے لکھا ہے کہ مفسدین نے لوگوں کو قرآن سے دور کرنے اور خرافات میں مشغول کرنے کے لیے لہو و لعب کے جو ذرائع اختیار کیے ہوں گے وہ اس زمانے کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ خطبات، کھیل تماشے، موسیقی کی محفلیں اور مشاعرے ہی ہو سکتے ہیں۔ (اشراق:ص۳۴،۶۲ مارچ ۲۰۰۴ء)

حالانکہ ہم اس کے بارے میں بھی عرض کر چکے ہیں کہ ''خطبات اور مشاعرے کا ذکر تو بروزنِ بیت آ گیا ہے، قرآن کے مقابلے میں ان کی فصاحت و بلاغت، شعر و شاعری کو کون سنتا تھا؟ تمام تر مخالفتوں کے باوجود رؤسائے کفار راتوں کو چھپ کر رسول اللہ ﷺ سے قرآنِ پاک سنتے تھے۔اس کے مقابلے میں جو لایا گیا یہی ''موسیقی کی محفلیں'' اور یہی ''کھیل تماشے'' کی مجلسیں تھیں۔جیسا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا ہے قرآنِ پاک میں يشتري لهو الحديث ہے جس کا ترجمہ خود غامدی صاحب نے یہ کیا کہ ''جو لہوالحدیث خرید کر لاتے ہیں، ابن عباس وغیرہ اس کے معنی شراء المغنية گانے والیوں کو خریدنا کرتے ہیں۔اسی کو امام ابن جریر طبری نے راجح قرار دیا ہے کہ اس سے مراد قیمتاً خریدی ہوئی چیز ہے۔یہ سب اس بات کی برہان ہے قرآن کے مقابلے میں یہاں غنا و مغنیہ مراد ہے۔گو اس میں وہ سب باتیں شامل ہیں جو یادِ الٰہی سے غافل کر دیں۔'' ملخصاً

مگر غور فرمایا آپ نے کہ اہلِ اشراق نے اس کے بارے میں بھی خاموشی اختیار کی۔اسی لیے ہم نے عرض کیا ہے کہ اس آیت کے حوالے سے اہلِ اشراق کا حالیہ دفاعی

تبصرہ تحصیلِ حاصل کے زمرہ میں آتا ہے۔ اور چار صفحات پر مشتمل ان کی تحریر محض طفل تسلی ہے۔

علاوہٗ ازیں جب اہلِ اشراق تسلیم کرتے ہیں کہ ہم نے موسیقی کو لہو الحدیث کے اطلاق سے خارج نہیں کیا۔ تو اس کے بعد یہ کہنا کس حد تک درست ہے کہ ”قرآنِ مجید تو موسیقی یا آلاتِ موسیقی کی شناعت کے بارے میں خاموش ہے“ آپ کی طبیعت اگر متعین طور پر لہو الحدیث سے موسیقی مراد لینے پر مطمئن نہیں تو نہ سہی، مگر آپ کے نزدیک موسیقی لہو الحدیث سے جب خارج نہیں بلکہ اس میں شامل ہے تو موسیقی کی شناعت وقباحت تو فی الجملہ قرآنِ مجید میں بیان ہو چکی، اس کے باوجود کہنا کہ قرآن موسیقی کی شناعت کے بارے میں خاموش ہے۔ کہاں تک مبنی بر حقیقت ہے؟

دوسری آیت

حضرات فقہائے کرام نے حرمتِ موسیقی پر سورۃ النجم کی آیت (۵۹، ۶۰، ۶۱) سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں بیان ہوا ہے کہ ”کیا تم اس کلام پر تعجب کرتے ہو، ہنستے ہو، روتے نہیں ہو اور تم ”سامد“ ہو؟“

”سامد“ کے معنی غنا ہے، اہلِ اشراق نے بھی اعتراف کیا ہے کہ سامد کے معنی لغوی اعتبار سے غنا بھی ہیں مگر اہلِ اشراق فرماتے ہیں کہ ”سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ یہاں مغنی مراد لینا درست نہیں۔“ (اشراق: ص ۳۵)

عجیب بات ہے کہ ”لہو الحدیث“ کے بارے میں فرمایا گیا تھا کہ عربی لغت اور سیاقِ کلام کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کے معنی غنا نہیں۔ مگر یہاں ”سامد“ کا لغوی ترجمہ اور معنی غنا ثابت ہوتے ہیں تو فرمایا جاتا ہے کہ سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ یہاں غنا یا مغنی مراد لینا درست نہیں۔ پہلے لغت کے سہارے انکار تھا حالانکہ سیاقِ کلام وہاں بھی اسی بات کا متقاضی ہے کہ لہو الحدیث کے معنی غنا ہیں۔ اور اب لغوی طور پر سامد کے معنی مغنی یا غنا ثابت ہو جاتے ہیں تو سیاقِ کلام کو بہانہ بنایا جاتا ہے۔ سبحان اللہ

حالانکہ سیاقِ کلام سے بھی یہاں غنا مراد لینا کوئی بعید نہیں جیسا کہ تفہیم القرآن کے

حوالے سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ بلکہ یہ سیاق سورۂ لقمان کی آیت ''لہوالحدیث'' کے بھی عین مطابق ہے۔ لیکن اس کے برعکس فرمایا جاتا ہے کہ ''بیشتر مفسرین اس سے گانے والا مراد نہیں لیتے'' ہم نے عرض کیا کہ وہ بیشتر مفسرین کون ہیں؟ اس کے جواب میں (اشراق: ص۲۴ مارچ ۲۰۰۴ء) حوالہ دیئے بغیر فرمایا جاتا ہے: فلاں نے اس کے معنی تکبر، فلاں نے غافل، فلاں نے غضب ناک ہونے والا، فلاں نے کھیلنے والا کیے ہیں۔

(اشراق: ص۳۵)

حالانکہ ہم اس بارے میں بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ یہ محض لفظی نزاع ہے، لاھون، غافلون، لہو ولعب کیا غنائے معروف سے خارج ہیں؟ یہ دراصل ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں یہ تفسیری اختلاف، اختلافِ تنوع ہے تضاد نہیں۔ تعجب ہے کہ اس سلسلے میں بحوالہ تفہیم القرآن یہ بھی نقل کیا گیا کہ مجاہد تکبر سے سر نیوڑھانے والے کو سامد کہتے ہیں۔ مگر یہ نہیں بتلاتے کہ خود صاحبِ تفہیم نے ترجمۂ قرآن کیا اور تفسیر میں اول وہلہ میں کیا مراد لیا ہے۔ اسی طرح زمخشری کے حوالے سے یہ تو نقل کرتے ہیں کہ سامد کے معنی مغرور اور غضب ناک ہونے والا مراد ہے۔ مگر یہ ذکر نہیں کرتے کہ انھوں نے اسمدی لنا ای غنی لنا کہ ہمیں گانا سناؤ بھی سامد کے معنی بیان کیے ہیں۔ اہلِ اشراق کے اس اغماز کو آخر ہم کیا نام دیں؟ پھر یہ بات تو اپنی جگہ اصولِ تفسیر میں بیان ہوئی ہے کہ جب ایک لفظ سے متعدد معانی مراد لیے گئے ہوں اور ان میں تضاد کی کیفیت نہ ہو تو وہ سبھی معنی درست ہوں گے یہی صورت تفسیری اقوال کی بھی ہے۔ اور اگر یہ اختلاف ناقابلِ تطبیق ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی۔ جیسا کہ البرہان (ص۱۶۷، ۱۷۲ ج۲) اور الاتقان (ص۱۷۶، ۱۷۸ ج۲) میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس آیت کے حوالے سے غور فرمائے کہ ''سامد'' کے معنی لغوی طور پر، لہو ولعب میں مبتلا، غافل، بھولنے والا، متکبر، کھڑا ہونے والا، غنا اور متحیر کے استعمال ہوئے ہیں۔ (تاج العروس: ص۳۸۱ ج۲)

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ غنا میں لہو ولعب اور غفلت بھی شامل ہے، لہٰذا ان میں تو کوئی تضاد نہیں، اسی طرح تکبر اور کھڑا ہونے والے میں بھی تضاد نہیں، البتہ غنا، متکبر اور متحیر

کے مابین بظاہر تضاد محسوس ہوتا ہے۔حالانکہ آیت کے پسِ منظر میں اہلِ مکہ ان تینوں بیماریوں میں مبتلا تھے اس لیے مخاطبین کے اعتبار سے تینوں معانی میں کوئی تضاد نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ سب افعال ''سامد'' کا مصداق ہیں اور قرآنِ پاک سے روکنے کا سبب ہیں اوران میں ایک غنا یعنی موسیقی ہے۔اس لیے یہ بھی اس آیت کا مصداق ہے اوراس کی حرمت کی ایک دلیل ہے۔

جناب غامدی صاحب اوران کے ہمنوا مصر ہیں کہ سامد کے معنی یہاں غافل ہو جانا اورقرآن سے بے اعتنائی برتنا ہے۔

(اشراق:ص ۶۵ مارچ ۲۰۰۴ء،اشراق:ص ۳۵ اپریل ۲۰۰۶ء)

ان کی اسی بات پر عرض کیا گیا تھا کہ سوال یہ ہے کہ مشرکینِ مکہ کی غفلت کا باعث اور کیا تھا؟کس چیز میں مبتلا ہو کر انھوں نے قرآنِ پاک سے بے اعتنائی اختیار کی،متکبر بے اعتنا نہیں ہوتا معاند ہوتا ہے اور معاند مخالفت کے نت نئے بہانے اور حیلے تراشتا ہے،وہ غافل نہیں ہوتا۔ان معاندین نے قرآن سے بے اعتنائی کے لئے جو حیلہ اختیار کیا وہ یہی موسیقی وغنا تھا،جس کے جواب میں اہلِ اشراق نے لکھا ہے کہ

''قرآن جب اپنے مخاطبین کے حوالے سے غفلت یا اس مفہوم کا کوئی دوسرا لفظ اختیار کرتا ہے تو اس سے اس کی مراد نہایت درجہ بے پروائی اور بے اعتنائی ہوتی ہے۔جب انسان تکبر،عناد اوراس جیسی دوسری حقیر چیزوں میں مبتلا ہو کر توحید،رسالت اورآخرت سے بے پروا ہو جائے تو اس سے بڑھ کر غفلت اور کیا ہوگی۔''الخ (اشراق:ص ۳۶)

قارئینِ کرام غور فرمائیں،ہم نے کیا عرض کیا اوراہلِ اشراق کیا فرمارہے ہیں،اور کیا ہمارے سوال کا کوئی جواب بن پایا؟ کہ جب اہلِ اشراق ''سامد'' کے معنی غافل کرتے ہیں تو یہ غفلت کس سبب سے تھی؟اور کس چیز میں مبتلا ہو کر انھوں نے قرآن سے بے اعتنائی اختیار کی؟ ظاہر ہے کہ اس کا سبب ''لہوالحدیث'' ہے جیسا کہ سورۂ لقمان کی آیت سے واضح ہوتا ہے۔اور سامد کے کا معنی بھی ''لہو'' کیے گئے،اس کے معنی بعض نے اگر غفلت کیے ہیں تو

بھی ان میں کوئی تضاد نہیں کیوں کہ غنا میں یہ سب عناصر پائے جاتے ہیں۔ مگر افسوس اس سیدھی سی بات کو اہلِ اشراق سمجھ نہ پائے تو اپنی لفاظی اور عبارت کی خوب صورتی میں ''غفلت'' سے متعلق چند آیات کی بنا پر طول بیانی سے سمجھا کہ جواب ہو گیا۔ فرمایا گیا کہ ''متکبر ہو یا معاند وہ غفلت میں ہی مبتلا ہوتا ہے۔'' مگر اتنی سی بات نہ ملحوظ رہی کہ متکبر ہو یا معاند جس سے عناد رکھتا ہے اور جس کے مقابلے میں تکبر کرتا ہے اس سے وہ غافل نہیں ہوتا البتہ دوسرے امور سے وہ غافل ہو سکتا ہے قرآنِ پاک اور رسول اللہ ﷺ کے مقابلے میں کفار استکبار اور عناد کا شکار تھے اور مقابلے کے لئے ہر حیلہ بہانہ تراشتے تھے مگر اپنے انجام کے اعتبار سے غافل تھے۔ اور یہی تکبر اور عناد قرآن پر تدبر سے مانع ہوتا اس اعتبار سے انھیں غافل قرار دیا گیا دونوں کے اعتبارات کو اہلِ اشراق ملحوظ رکھتے تو اس طول بیانی کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس آیت میں ''سامد'' گانے والے کو کہتے ہیں۔ ''سامد'' کے معنی گو لہو ولعب، غافل، بھولنے والا بھی ہیں لیکن یہ نتیجہ کے اعتبار سے ایک ہی حقیقت کے مختلف مسمی ہیں۔ اسی طرح ''سامد'' متکبر اور متحیر کو بھی کہتے ہیں۔ مگر یہاں سامد کے معنی غنا اور گانے والا کرنا راجح ہے کیوں کہ یوں یہ آیت سورۂ لقمان میں ''لہو الحدیث'' کی تفسیر غنا کے بالکل موافق ہے، وہاں بھی قرآن کے مقابلے میں غنا اور لہو ولعب کا ذکر ہے اور یہاں بھی۔ اس لئے یہ سمجھنا کہ یہاں غنا مراد نہیں، یہ محض اس لیے کہ اس سے غنا کی مذمت کا پہلو نکلتا ہے۔

تیسری آیت

موسیقی کی حرمت وشناعت کے لئے اہلِ علم نے سورۂ بنی اسرائیل کی آیت (۶۴) سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں ذکر ہوا ہے کہ ''اے شیطان مردود! ان میں سے جن پر تیرا بس چلے ان کو اپنی صوت سے پھسلا لے۔'' اس آیت میں شیطانی صوت سے کیا مراد ہے؟ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما، امام مجاہد رحمہ اللہ اور امام ضحاک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غنا و مزامیر اور لہو ولعب مراد ہے، مگر غامدی صاحب وغیرہ کا خیال ہے کہ ''شیطان کی آواز کو غنا سے محدود کرنا

کسی طرح بھی صحیح نہیں۔" (اشراق: ص ۶۷ مارچ ۲۰۰۴ء، ایضاً: ص ۳۷ اپریل ۲۰۰۶ء)

اولاً: گزارش ہے کہ شیطان کی آواز میں موسیقی اور گانا بجانا شامل ہے یا نہیں؟

ثانیاً: شیطان کی آواز کو غنا سے محدود نہ کرنے سے کیا موسیقی اس سے خارج ہو جاتی ہے؟

ثالثاً: کیا موسیقی صوت الشیطان ہے یا صوت الرحمٰن؟ اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں جس طاغوت کی عبادت ہے وہ شیطان، ایمان کے مقابلے میں کفر، سنت کے مقابلے میں بدعت، صراطِ مستقیم کے مقابلے میں ضلالت وگمراہی سب شیطانی ہتھکنڈے ہیں۔ اسی طرح صوت الرحمٰن کے مقابلے میں جو آواز ہے وہ صوت الشیطان ہے، وہ موسیقی ہو یا تقریر یا کوئی تعلیم، بہر حال یہ شیطانی آواز ہے۔ قارئینِ کرام غور فرمائیں کہ صوتِ شیطان کی تخصیص موسیقی سے نہ کرنے کے باوجود جب موسیقی صوتِ شیطانی میں شامل ہے تو اس کے بعد یہ کہنا کہ الاعتصام کا موقف "سرتا سر ہماری تائید ہے" کس قدر بودا پن ہے۔ جب وہ اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ "ہر وہ چیز صوتِ شیطان ہے جو انسان کو اس کے پروردگار سے سرکشی یا دوری کا درس دیتی ہو، یہ درس تقریر ہو، کوئی تعلیم، کوئی شاعری اور کوئی موسیقی ہو تو وہ بلاشبہ صوتِ شیطان ہے۔ (اشراق: ص ۳۷)

اس اعترافِ حقیقت کے بعد موسیقی کو صوتِ شیطان سے خارج کرنا شیطان کو خوش کرنے کے مترادف نہیں تو اور کیا ہے؟

ہم نے عرض کیا تھا کہ موسیقی ایک باقاعدہ فن ہے۔ سادہ طریقہ پر حسنِ صوت سے بامقصد شعر پڑھنا موسیقی نہیں۔ اہلِ اشراق کو ہماری یہ گزارش بڑی ناگوار گزری، ان کی اس حوالے سے سخن سازی کی حقیقت "غنا اور اہلِ عرب" کے عنوان سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اہلِ اشراق سمجھنے کی کوشش کریں پھر تو یہ مسئلہ صاف ظاہر ہے قرآنِ مجید پڑھنے میں حسنِ صوت مستحسن اور محمود ہے، لیکن اگر اسے بھی غنا کی طرز پر گا کر پڑھا جائے تو ناجائز ہے۔ اور ہر سننے والا سمجھ دار سمجھ لیتا ہے کہ یہ گانے کے انداز پر پڑھ رہا ہے، یہی معاملہ نعت واشعار پڑھنے کا بھی ہے، موسیقی بلاشبہ ایک فن ہے، نعت خوانی اگر حسنِ صوت سے ہو تو فبہا،

مگر اس میں بھی اگر موسیقی کی طرز پر گانے کا سا عنصر پایا جائے تو وہ بھی درست نہیں، خواہ نعت خواں نے یہ فن سیکھا ہو یا نہ سیکھا ہو۔

چوتھی آیت

موسیقی کی شناعت وقباحت پر علمائے امت نے سورۃ الفرقان کی آیت نمبر ۷۵ سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے عباد الرحمٰن کے اوصاف کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: ﴿والذین لا یشهدون الزور﴾ ''وہ لوگ کسی زور میں شریک نہیں ہوتے۔'' ''زور'' کے معنی جھوٹ اور باطل کے ہیں، اور امام مجاہد، امام محمد بن حنفیہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد غنا ہے، مگر زور سے غنا ہی مراد نہیں بلکہ غنا بھی زور کے مفہوم میں شامل ہے۔

اہلِ اشراق نے علمائے امت کے استدلال پر فرمایا ہے کہ الاعتصام نے یہ کہہ کر کہ ''زور'' سے ''غنا ہی'' مراد نہیں از خود امام مجاہد اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کے قول کی تردید کر دی ہے۔ کیوں کہ ان حضرات سے ''غنا بھی'' کا نہیں بلکہ ''غنا ہی'' کا مفہوم مروی ہے۔
(اشراق: ص ۳۹)

یہ بات اگر فکرِ غامدی کے تحت کی گئی ہے تو ہم اہلِ اشراق کو ایسی باتیں کرنے میں مجبور سمجھتے ہیں۔ مگر علمائے امت کے ہاں دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں، زور کا اطلاق ہر باطل اور جھوٹ پر ہوتا ہے۔ اور غنا میں بھی چوں کہ یہ عنصر غالب طور پر پایا جاتا ہے اسی لیے حافظ ابنِ قیم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ **الغنا من أعظم الزور** کہ غنا سب سے بڑا جھوٹ ہے۔
(اغاثة اللهفان: ص ۲۶۱ ج ۱)

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اشعار کو شیطان کی طرف منسوب کیا اور ان سے **أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه** کہہ کر اللہ کی پناہ طلب کی ہے، قرآنِ مجید نے فرمایا ہے: کہ شعرا کی تابع داری گمراہ کرتے ہیں، ہم نے غامدی جماعت کے امام، مولانا اصلاحی کے حوالے سے بھی لکھا کہ شعرا کی ''خدمات'' کے بارے میں بالآخر انھوں نے لکھا ہے کہ ''ان کے کلام میں کچھ افادیت ہوتی بھی ہے تو وہ ان

کے تضادِ فکر میں غائب ہو جاتی ہے۔ جھاڑ جھنگاڑ کے جنگل میں اگر صالح پودے بھی لگا دیے جائیں تو وہ مثمر نہیں ہوتے" انصاف شرط ہے کہ "جھاڑ جھنگاڑ کے جنگل کو "زور" نہیں کہیں گے تو اور کیا کہیں گے؟ اس لئے "زور" سے اگر امام مجاہد وغیرہ نے غنا اور موسیقی مراد لی ہے تو یہ عین قرآنی موقف کے مطابق ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے "صراطِ مستقیم" کی تفسیر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ قرآنِ مجید مراد لیتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، جابر رضی اللہ عنہ، محمد بن حنفیہ رحمہ اللہ دینِ اسلام مراد لیتے ہیں۔ ابو العالیہ رحمہ اللہ اور حسن بصری رحمہ اللہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ مراد لیتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر بظاہر مختلف ہونے کے باوجود مختلف نہیں متفق ہے۔ کیوں کہ دینِ اسلام اتباعِ قرآن ہی کا دوسرا نام ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور شیخین بھی اسی قرآن اور اسلام کے ہی متبع تھے۔ (ملخصاً اصول تفسیر)

بالکل اسی طرح "زور" سے مراد بھی اگر غنا لیا گیا ہے تو دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیوں کہ جھوٹ اور باطل کا عنصر غنا اور موسیقی میں بھی پایا جاتا ہے، یا یوں سمجھیے کہ اس میں "زور" کی ایک نوع کا بیان ہے، علمائے امت اس نوعیت کی تفسیر کو اختلافِ تنوع میں شمار کرتے ہیں۔ مگر اہلِ اشراق ان کے برعکس اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لئے آمادہ نہیں۔ یہ بات انھوں نے بڑے طمطراق سے فرمائی کہ

> "اگر سیاقِ کلام، عرفِ قرآن اور زبان کے نظائر میں اس کے مصداق کی تعیین کے لئے کوئی قرینہ نہیں تو اسے متعین کرنے کی کوشش درحقیقت قرآن کے مدعا سے تجاوز اور اس کے منہ میں اپنی بات ڈالنے کے مترادف ہے۔"
>
> (اشراق: ص ۳۴)

قارئینِ کرام! ان کے سابقہ کالم پر نظر ڈال لیجیے کہ "الاعتصام نے یہ کہہ کر کہ "زور" سے غنا ہی مراد نہیں از خود امام ابو حنیفہ، امام مجاہد اور حضرت محمد بن حنفیہ کے قول کی تردید کر دی ہے۔" الخ، اس لئے الاعتصام نے کوئی معنی متعین نہیں کیے بلکہ عرض کیا ہے کہ زور کا ایک مصداق غنا بھی ہے۔ اور اہلِ اشراق کے کہنے کے مطابق "غنا ہی" کے معنی متعین کیے

ہیں تو امام مجاہد، حضرت محمد بن حنفیہ اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ نے بلکہ امام ضحاک نے اس سے مراد شرک لیا ہے۔ ان حضرات کا جو علمی مقام و مرتبہ ہے کسی امتی سے مخفی نہیں، ان کے بارے میں یہ تأثر کہ ان کا بیان کردہ مفہوم ''قرآن کے مدعا سے تجاوز اور اس کے منہ میں اپنی بات ڈالنے کے مترادف ہے۔'' اہلِ اشراق کی بہت بڑی جسارت اور سلف کے بارے میں سوئے ظن پر مبنی ہے۔ ہم عرض کر آئے ہیں کہ ''زور'' کا مفہوم غنا اور موسیقی لینا عرفِ قرآن کے قطعاً منافی نہیں، اس لیے انھوں نے ''زور'' سے مراد غنا لیا تو کوئی غلطی نہیں کی، اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ ''جہاں تک ''غنا بھی'' کا تعلق ہے تو ہم نے یہ کہاں بیان کیا ہے کہ غنا کا کوئی مظہر کسی طور بھی باطل میں شامل نہیں ہو سکتا۔ ہم نے تو جا بجا بیان کیا ہے وہ غنا جو کسی باطل کو ترویج دے وہ ہر حال میں شنیع ہے۔ (اشراق: ص ۳۹)

مگر یہ بات دراصل غنا اور موسیقی کے اصل مفہوم سے صرفِ نظر کا نتیجہ ہے، ہم بارہا عرض کر چکے کہ اونچی اور خوش آواز سے اشعار پڑھنا غنائے معروف میں شامل ہی نہیں۔ موسیقی اور غنائے معروف جو ایک فن کی حیثیت سے جانا پہچانا جاتا ہے وہ بہر نوع غلط اور حرام ہے۔ اس بنیادی فرق کو اہلِ اشراق نے ملحوظ نہیں رکھا اس لیے اس نوعیت کی باتیں ہمارے نزدیک اصل موضوع ہی سے خارج ہیں۔ جب اہلِ اشراق موسیقی کو اصلاً جائز قرار دے چکے تو اب اس سے باطل کی ترویج کا فیصلہ کون کرے گا اور اس کا پیمانہ کیا ہوگا؟ سکۂ رائج الوقت میں بھی موسیقی کی محفلیں بہر حال باطل کی ترویج کا مظہر ہیں، ان حالات میں موسیقی کو اصلاً جائز قرار دینا اہلِ موسیقی کو خوش کرنے کی کوشش ہے۔

احادیث اور حرمتِ موسیقی

پہلی حدیث

علمائے سلف نے جن احادیث کی بنا پر موسیقی کی حرمت پر استدلال کیا ہے، اس کی تفصیل شیخ عبداللہ یوسف رحمہ اللہ کی کتاب أحادیث ذم الغناء والمعازف فی المیزان علامہ البانی رحمہ اللہ کی تحریم آلات الطرب اور مفتی محمد شفیع مرحوم رحمہ اللہ کی ''احکام القرآن'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اور انھی احادیث میں ایک حدیث حضرت ابو مالک اشعری رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری (رقم: ۵۵۹۰، ج ۱۰ ص ۵۱ مع الفتح) میں ہے کہ میری امت میں ایسے لوگ ہوں گے جو شرم گاہ (زنا)، ریشم، شراب اور سازوں کو حلال کرلیں گے۔''

ہم نے اس حدیث کے روایتی اور استدلالی دونوں پہلوؤں پر تفصیلاً بحث کی اور اہلِ اشراق کے تمام ایراداتِ باردہ کا اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کافی وشافی جواب دیا، اہلِ اشراق نے اس حوالے سے شرمندگی کے آثار مدہم کرنے کی کوشش ضرور کی، مگر کوئی نئی بات نہیں کہہ سکے، اور اگر کہی بھی ہے تو وہ بھی ان کی بے خبری کی واضح دلیل ہے۔

ہم نے عرض کیا تھا کہ ''غامدی صاحب کی ہوشیاری دیکھیے ایک طرف وہ صحیح بخاری کی حدیث کو صحیح یا حسن روایات کے تحت ذکر کرتے ہیں مگر حاشیہ میں لکھتے ہیں بخاری کی مذکورہ روایت پر اس کی صحت کے حوالے سے بھی بعض اعتراضات ہیں، ابنِ حزم المحلی میں اسے منقطع قرار دیتے ہیں۔''

ہماری یہ بات اہلِ اشراق کو بڑی ناگوار گزری تو اپنے دماغ کا بوجھ ہلکا کرنے کے لئے بڑے ملال سے لکھتے ہیں:

> ''ہماری اس ''ہوشیاری'' پر الاعتصام نے جس ''دیانت'' کا مظاہرہ کیا ہے اس پر ہم اللہ کی پناہ مانگتے ہیں، ہم نے اگر ایک عالم کی تنقید نقل کی ہے تو

تین علماء کی تائید بھی پیش کی ہے اور اسے صحیح روایات کے زمرے میں درج کر کے اس کے بارے میں اپنا موقف بھی واضح کر دیا ہے۔'' (اشراق: ص۴۲)

حالانکہ جب ہم نے واضح کیا ہے کہ غامدی صاحب اسے ایک طرف ''صحیح یا حسن روایات میں شمار کرتے ہیں'' اس کے بعد ''دیانت'' پر حرف گیری چہ معنی دارد؟ پھر جب غامدی صاحب کے نزدیک یہ صحیح یا حسن ہے تو حاشیہ میں یہ کہنا کہ ''اس کی صحت کے حوالے سے بھی بعض اعتراضات ہیں'' تشکیک پیدا کرنے کی کوشش کیوں نہیں؟ تا کہ قارئین کے ذہن میں استدلالی پہلو کے ساتھ ساتھ اس کا روایتی پہلو بھی مشکوک بنایا جائے، کہ اگر اسے کچھ صحیح کہنے والے ہیں تو اسے ضعیف کہنے والے بھی ہیں، اور یہی کچھ اہلِ اشراق نے کیا ہے، بلکہ اپنے حالیہ تبصرہ میں بھی انھوں نے یہی کردار ادا کیا ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں:

''اس حدیث کے بارے میں علما کے مابین ''آج بھی'' اختلاف پایا جاتا ہے، دورِ حاضر میں عالمِ اسلام کے معروف عالمِ دین علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں: یہ حدیث اگرچہ صحیح بخاری میں وارد ہوئی ہے، لیکن یہ متصل روایتوں میں سے نہیں بلکہ منقطع روایتوں میں سے ایک ہے، اسی وجہ سے ابنِ حزم نے اس روایت کو یہ کہتے ہوئے مسترد کر دیا کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں خلل (اضطراب) سے محفوظ نہیں ہیں۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اس روایت کو متصل ثابت کرنے کی انتھک کوشش کی ہے لیکن ان تمام سندوں میں ایک راوی ایسے ہیں جن کے بارے میں ائمۂ جرح وتعدیل نے کلام کیا ہے اور وہ ہشام بن عمار ہیں، ان پر جرح کرنے والے ائمہ میں امام ابوداود رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ، امام نسائی رحمہ اللہ، ابنِ سیار رحمہ اللہ اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں۔ اس لیے اس طرح کے اختلافی امور میں ان کی حدیث قبول نہیں کی جاسکتی۔'' (اشراق: ص۴۲)

بتلایئے تشکیک پیدا کرنے میں اب بھی کوئی شک باقی ہے؟ الاعتصام نے ان کی اس

کمزوری کو بھانپ کر اس کی نشان دہی کی ہے تو اہلِ اشراق اس پر جز بز کیوں ہیں؟ علامہ ابنِ حزم نے جو کچھ فرمایا اس کی تردید متعدد اہلِ علم حضرات کر چکے۔ جیسا کہ قبلِ ازیں ہم عرض کر آئے ہیں۔ اس کے باوجود علامہ ابنِ حزم کے نام سے اس پر نقد بڑی بچگانہ حرکت ہے، البتہ علامہ القرضاوی نے اس روایت کے متصل ہونے کو نیم دلی سے قبول کرتے ہوئے یہ بات فرمائی کہ ان تمام متصل روایات کا مدار ہشام بن عمار پر ہے اور ان پر ائمۂ حدیث میں امام ابو داود، امام احمد، امام نسائی، ابن سیار اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے جرح کی ہے۔

اولاً: آیئے ان ائمۂ حدیث کی جرح پر غور کریں کہ وہ کیا ہے۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: صدوق مکثر له ماینکر. (میزان: ص۳۰۲ ج۴)

نیز فرمایا:

ثقة مکثر له ما ینکر

"یعنی وہ صدوق، ثقہ، کثیر الحدیث ہے اس کی کچھ احادیث منکر ہیں۔"

(المغنی: ص۷۱۱ ج۲)

اسی طرح من تکلم فیه وهو موثق. (ص:۴۵۹) میں بھی اسے ذکر کیا جس کے مقدمہ میں انھوں نے فرمایا ہے کہ اس کتاب کے راویوں کی حدیث حسن سے کم درجہ کی نہیں ہوتی۔ سیر أعلام النبلاء (ص۴۲۰ ج۱۱) میں انہیں "الامام الحافظ العلامہ المقرئ عالم اہلِ الشام" کے بلند القاب سے یاد کیا ہے۔ علامہ ذہبی کی اس توثیق کے بعد یہ کہنا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے جرح کی ہے، علم الجرح والتعدیل سے بے خبری کی دلیل ہے۔ رہی اس کی منکر روایات جن کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے تو وہ ہیں جو ہشام نے آخری دور میں تلقین کی صورت میں بیان کی ہیں، جیسا کہ میزان میں خود انھوں نے وضاحت فرما دی ہے۔ بلکہ انھوں نے تو صحیح بخاری اور مسلم کے ان راویوں کے بارے میں جن سے شیخین نے احتجاجاً روایت لی ہے، کے بارے میں فرمایا ہے ان میں سے کسی کی روایات ضعیف نہیں بلکہ وہ حسن ہیں یا صحیح ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

فما في الكتابين بحمد الله رجل احتج به البخاري أومسلم في الأصول ،وروایاته ضعیفة بل حسنة أوصحیحة .
(الموقظة :ص۸۰)

''اس لیے علامہ ذہبی رحمہ اللہ کو ہشام بن عمار کے ناقدین میں شمار کرنا علامہ القرضاوی کا وہم ہے، بالکل اسی طرح جس طرح انھوں نے امام نسائی رحمہ اللہ کو ان کے ناقدین میں شمار کیا ہے۔حالانکہ التھذیب(ص۵۲ ج۱۱) التذھیب (ص۲۹۵ ج۹)التھذیب للمزی (ص۳۷۳ ج۱۹)سیر أعلام النبلاء (ص۴۲۴ ج۱۱) المیزان (ص۳۰۲) وغیرہ کتب جرح میں امام نسائی سے منقول ہے کہ انھوں نے ہشام کے بارے میں لا بأس بـــه فرمایا ہے۔اورالسنن میں اس کی روایات کی تخریج کی ہے۔افسوس کہ اہلِ اشراق نے علامہ القرضاوی کی کورانہ تقلید میں مکھی پہ مکھی ماری،اسی سے ان کی اس بحث میں اصابتِ فکر کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ان کا یہ فرمانا کہ ابنِ سیار نے بھی جرح کی ہے من وجہ درست نہیں،اس لیے کہ انھوں نے بس یہ فرمایا ہے کہ ہشام تلقین کو قبول کرتے تھے،گویا انھوں نے ہشام سے آخری دور میں سماع کیا جب تخلیط کی بنا پر تلقین کو قبول کرنے لگے جیسا کہ میزان وغیرہ میں صراحت ہے،اورامام بخاری کے بارے میں ائمۂ فن نے لکھا ہے وہ ایسے راوی سے روایت اختلاط سے پہلے لیتے ہیں یا اسی صورت میں جب ان کی متابعت وغیرہ ثابت ہوتی ہے۔امام بخاری رحمہ اللہ نے ہشام سے احتجاجاً روایات لی ہیں(مقدمہ فتح الباری:ص۴۴۹) اس لیے ہشام کی یہ روایات صحیح ہیں۔غالباً یہی وجہ ہے کہ علامہ ابنِ حزم رحمہ اللہ نے اس پر انقطاع کا حکم تو لگایا ہے ہشام کی وجہ سے اسے ضعیف قرار نہیں دیا۔

رہی امام احمد رحمہ اللہ کی جرح تو وہ بھی حدیث کے حوالے سے ضعیف ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ قرآنِ پاک کے بارے میں ان کے اس قول کی بنا پر ہے کہ جبریل علیہ السلام اوررسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تلفظ بالقرآن مخلوق ہے۔اسی طرح خطبہ کے دوران میں ہشام نے ایک جملہ کہہ دیا جس کا تعلق عقیدہ سے تھا انھی وجوہ کی بنا پر امام احمد نے انہیں ''طیاش''،'' کمزورعقل

والا" کہا۔حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر أعلام النبلاء (ص ۴۳۱۔۴۳۲ ج ۱۱) میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کو اسی معنی میں محمول کیا اور اسے کلام الاقران قرار دے کر ایسے کلام سے خاموشی کا فیصلہ فرما دیا ہے۔غور فرمایئے کہ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا دفاع کرتے ہیں مگر اہلِ اشراق علامہ القرضاوی کی اقتدا میں اسے ہشام کے مجروح ہونے بلکہ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کو بھی ہشام کے جارحین میں شمار کرتے ہیں۔سبحان اللہ

اسی طرح امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کا کلام بھی ہشام کی آخری عمر کے بارے میں ہے، جب وہ اختلاط کے عارضہ میں مبتلا ہو گئے تھے۔اگر ان کے نزدیک وہ مطلقاً مردود الروایہ ہوتے تو السنن مع العون (ص ۳۸۸ ج ۳) کتاب الأشربة باب في النبيذ إذا غلا میں اس کی روایت پر خاموشی اختیار نہ کرتے۔بلکہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: ہشام کیس بڑا سمجھدار ہے۔جو کلمۂ توثیق میں شمار ہوتا ہے۔اس لیے ابوداود کے قول سے بھی علی الاطلاق ہشام کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں۔

اہلِ اشراق کی تسلی کے لئے عرض ہے کہ ابنِ ماجہ (رقم: ۱۸۹۹) کے حوالے سے خود انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث جشن پر موسیقی کے عنوان کے تحت ذکر کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو لونڈیاں گیت گا رہی تھیں: نحن جوار من بني النجار، اس روایت کے بارے میں انھوں نے نقل کیا ہے کہ "محدثین نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔" (اشراق: ص ۲۴، ۲۵ مارچ ۲۰۰۴ء)

نیز لکھتے ہیں: "ہمارا بنیادی استدلال ابنِ ماجہ کی صحیح روایت پر ہے۔

(اشراق: ص ۴۶ مارچ ۲۰۰۶ء)

حالانکہ ابنِ ماجہ کی یہ صحیح حدیث بھی ہشام بن عمار سے منقول ہے، انصاف شرط ہے کہ اہلِ اشراق کے موافق ہشام بن عمار کی روایت ابنِ ماجہ میں ہو تو وہ صحیح، لیکن ان کے مخالف ہو تو ہشام کی روایت بخاری میں ہونے کے باوجود مشکوک اور ہشام مجروح قرار پائے۔خود غرضی کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔

ہم یہاں ہشام کے بارے میں کلماتِ توثیق کی تفصیل سے اجتناب کرتے ہوئے

حافظ الخلیلی رحمہ اللہ کے قول پر اکتفا کرتے ہیں۔ جس سے ہشام کے مقام اور مرتبے کو سمجھا جا سکتا ہے۔

ثقة كبير روى عنه البخاری فی الصحيح وسمع منه الأئمة والقدماء رضيه الحفاظ .الخ (الارشاد: ص ۴۴۵ ج ۱)

''وہ بہت بڑے ثقہ ہیں، امام بخاری نے الصحیح میں ان سے روایت لی ہے، ائمہ اور قدماء محدثین نے ان سے سماع کیا ہے اور حفاظ نے انہیں پسندیدہ قرار دیا ہے۔''

ہشام اس میں منفرد نہیں

ہمیں علامہ القرضاوی کے علم و فضل کا اعتراف ہے، مگر یہ دیکھ کر ہمارے تعجب کی انتہا نہ رہی کہ وہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ تو لکھتے ہیں کہ ''انھوں نے اس روایت کو متصل ثابت کرنے کی انتھک کوشش کی اور عملاً نو سندوں سے ثابت بھی کیا ہے لیکن ان تمام سندوں میں ایک راوی ایسے ہیں جن کے بارے میں ائمۂ جرح و تعدیل نے کلام کیا ہے اور وہ ہشام بن عمار ہیں'' لیکن یہ بات بھولے سے بھی نہیں بتلاتے کہ ہشام اس میں منفرد نہیں، خود حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اس کی متابعت ذکر کی ہے۔ چنانچہ تغليق التعليق (ص ۱۹ ج ۵) میں تفصیلاً اور فتح الباری (ص ۵۴ ج ۱۰) میں مختصراً یہی روایت عبد الرحمن بن إبراهيم هو دحيم ثنا ابن بكر ثنا ابن جابر عن عطية بن قيس کی سند سے ذکر کی ہے۔ اور اسی کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے السنن (ص ۲۷۲ ج ۳) میں بھی نقل کیا ہے۔ بلکہ یہی روایت کچھ اختصار کے ساتھ سنن ابی داود (رقم: ۴۰۳۹) میں عبد الوهاب بن نجدة حدثنا بشر بن بكر عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر کی سند سے بھی مروی ہے اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اس کا اشارہ بھی فتح الباری میں کیا ہے۔ جس کے بارے میں حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ صحیح متصل ہے۔ إغاثة اللهفان (ص ۲۷۸ ج ۱)۔ اب یہ امانت و دیانت کی کون سی معراج ہے کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے ہشام کی متصل اسانید کا حوالہ تو دیا جائے اور جو انھوں نے ہشام کی متابعت میں ذکر کی

ہے اس سے کبوتر کی طرح آنکھیں بند کر لی جائیں؟ موسیقی کو جواز بخشنے والوں کے ایسے عمل و کردار پر جس قدر بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ اسی بحث سے ہماری اس بات کی حقیقت مسلمہ ہو جاتی ہے کہ:

''اہلِ علم ابنِ حزم کے اعتراض کا جواب دے کر فارغ ہو چکے ہیں۔'' یہ روایت سنداً متصل ثابت ہے اور راوی پر ضعف کا اعتراض بھی بہر آئینہ کمزور اور حقیقت سے آنکھیں بند کرنے کا نتیجہ ہے۔

روایت کا استدلالی پہلو

اس حدیث سے چار چیزوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ زنا، شراب، ریشم اور ساز۔ اسلوبِ بیان میں فرمایا گیا ہے کہ میری امت میں کچھ لوگ ہوں گے جو ان اشیا کو حلال کر لیں گے، نتیجہ بالکل واضح ہے کہ یہ اشیا حرام ہیں مگر امت کے کچھ افراد انھیں حلال اور جائز بنا لیں گے۔ اس حوالے سے تفصیلی بحث ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اہلِ اشراق کے خدشات و توہمات کا ازالہ بھی قارئینِ کرام کے سامنے پیش کر چکے ہیں، جس کا کوئی معقول دفاع اہلِ اشراق نہیں کر پائے، صرف اپنی سابقہ بات کو دہرانے پر اکتفا کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''بعض احادیث میں ریشم کی حلت درج ہے، بعض روایتوں میں حرمت کے ضمن میں اسراف اور عورتوں سے مشابہت کی علتیں بھی بیان ہوئی ہیں۔ اس لیے ان کی حرمت انھیں خاص صورتوں پر ہوگی اور عمومی حکم جواز ہی کا قرار پائے گا۔'' (اشراق: ص۴۲، ۴۳)

ہم حیران ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ریشم کو دائیں ہاتھ میں اور سونے کو بائیں ہاتھ میں لے کر فرمائیں:

إِنَّ هٰذَيْنِ حَرَامٌ عَلٰى ذُكُوْرِ أُمَّتِيْ. (أبوداود: ص۸۹ ج۴ ونسائی)

''کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں''

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَلْبَسْ حَرِيْراً وَلَا ذَهَباً.

(مسند احمد: ص۲۶۱ ج۵)

''کہ جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ ریشم اور سونا نہ پہنے۔''

اس کے باوجود اہلِ اشراق مطلق طور پر فرماتے ہیں کہ ''ریشم کی حلت کی روایتیں بھی درج ہیں'' کن روایتوں میں ہے کہ مردوں کے لئے ریشم کا لباس حلال ہے؟ اس کا جواز ہے تو بس عورتوں کے لئے، یا بیماری کے عذر کی بنا پر، یا بس دو انگلیوں کے برابر۔ علی الاطلاق مردوں کے لئے ان کے حلال ہونے کا فتویٰ اہلِ اشراق کے تجدد کا نتیجہ ہے۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

لا نعلم في تحريم لبس ذلك على الرجال اختلافا إلا لعارض أو عذر. (المغنی: ص ۶۲۶ ج ۱)

کسی عذر یا عارض کے علاوہ مردوں پر ریشم کے حرام ہونے میں ہم کوئی اختلاف نہیں پاتے۔ مگر اہلِ اشراق تو مستشرقین کی طرح نئے اسلام سے امت کو روشناس کرانے کی فکر میں ہیں، اس لیے امت کے اجماعی مسائل سے اختلاف میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے، حرمت کی علت فخر وریا ہو یا عورتوں سے مشابہت، ریشم بہر حال حرام ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے پر لعنت فرمائی، صریح طور پر ''حرام'' کے لفظ سے حرمت کی صراحت فرمائی اور ''یستحلون'' کے لفظ سے حیلہ گری اور بہانہ بازی سے حلال بنانے والوں سے خبردار فرمایا اور ان کی مذمت بھی کی، اس لیے اہلِ اشراق کی ''حلال'' بنانے کی کوشش اسی حدیث کا مصداق ہے۔ أعاذنا الله منه

دوسری حدیث

موسیقی کی حرمت پر دوسری حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مسند بزار کے حوالے سے ہم نے ذکر کی تھی جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: دو آوازیں ایسی ہیں جو دنیا اور آخرت میں ملعون ہیں۔ ایک نعمت کے وقت مزمار، دوسری مصیبت کے وقت چیخنے چلانے کی آواز۔ یہ روایت بھی موسیقی کی حرمت کی ایک دلیل ہے۔ ظاہر ہے جو آواز ملعون ہے اس کا مرتکب کیوں کر ملعون نہیں۔ اہلِ اشراق اس کے برعکس موسیقی کو فطرتاً مباح قرار دے کر اس آواز اور اس کے مرتکب کو ملعون کی بجائے ''محبوب'' قرار دینے

کے درپے ہیں۔

قارئین کے علم میں ہوگا کہ غامدی صاحب نے اپنی بحث میں اس صحیح روایت کو ذکر ہی نہیں کیا۔ جس کی تفصیل ہم پہلے عرض کر چکے ہیں۔ اب اس روایت کے دفاع میں اہلِ اشراق نے جو عذر پیش کیا ہے وہ عذرِ گناہ بدتر از گناہ کے زمرے میں آتا ہے۔ اہلِ اشراق اس حدیث کی سند پر تو کوئی اعتراض نہ کر سکے البتہ دل کا بوجھ کم کرنے کے لئے یہ فرمادیا کہ ''خود امام بزار رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ہم اس روایت کو اس سند کے سوا کہیں اور نہیں پاتے۔''

(اشراق: ص ۵۴)

حالانکہ ہم اس غلط فہمی کا ازالہ پہلے کر چکے ہیں۔ امام بزار رحمہ اللہ نے یہ روایت شبیب بن بشر البجلی عن أنس کی سند سے ذکر کی ہے، ان کے علم میں یہی سند تھی، ہم مختصراً علامہ البانی رحمہ اللہ کے حوالے سے عرض کر چکے کہ ''امام ابن السماک نے یہ روایت ایک اور سند سے بیان کی ہے'' اس وضاحت کے باوجود سمجھ نہیں آتی کہ اہلِ اشراق نے اس کے تفرد کا ذکر کس ''حکمت ودانائی'' کی بنا پر کیا ہے؟ علامہ البانی رحمہ اللہ مسند بزار کی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وتابعه عيسىٰ بن طهمان عن أنس أخرجه ابن السماك، وعيسىٰ هذا ثقة من رجال البخاري كما في مغني الذهبي، وقال العسقلاني صدوق أفرط فيه ابن حبان والذنب فيما استنكره من غيره، فصح الحديث والحمد لله.

(تحریم آلات الطرب: ص ۵۲)

''اور شبیب بن بشر کی متابعت انس سے روایت کرنے میں عیسیٰ بن طہمان نے کی ہے۔ جس کی تخریج ابن السماک نے کی ہے اور یہ عیسیٰ ثقہ، بخاری کے راویوں میں سے ہے، جیسا کہ علامہ الذہبی رحمہ اللہ کی المغنی میں ہے۔ اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ عسقلانی نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہے ابنِ حبان رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں افراط سے کام لیا ہے اس کی منکر

روایت میں اس کا نہیں دوسرے راوی کا قصور ہے، لہٰذا یہ روایت صحیح ہے۔ والحمد للہ"

علامہ البانی رحمہ اللہ کے اسی تفصیلی بیان کو پہلے ہم نے اختصار سے ذکر کیا، اس کے باوجود روایت کے بارے میں تشکیک پیدا کرنے کا جو کردار اہلِ اشراق نے ادا کیا وہ ان کی فطرت کے عین مطابق ہے۔ جیسا کہ پہلی حدیث پر بحث کے ضمن میں ہم اشارہ کر آئے ہیں۔

دوسری بات اس کے بارے میں یہ کہی گئی کہ "اگر خوشی کے موقع پر موسیقی یا آلاتِ موسیقی کی حرمت کا مفہوم اخذ کیا جائے تو ان روایتوں کی نفی ہوتی ہے جو عید اور شادی کے موقع پر موسیقی، آلاتِ موسیقی کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔" (اشراق: ص۵۴)

اولاً: گزارش ہے کہ اس روایت میں دو آوازوں کے ملعون ہونے کا ذکر ہے، کیا اہلِ اشراق دوسری آواز، مصیبت کے وقت چیخنے چلانے کے بارے میں بھی یہی حکم سمجھتے ہیں؟ اگر ان کے نزدیک اس موقع پر نوحہ حرام ہے تو دوسری آواز غنا اس حکم سے خارج کیوں ہے؟ جب کہ دونوں کو ایک ساتھ ملعون قرار دیا گیا ہے، رہی وہ روایات جن سے عید یا شادی کے موقع پر موسیقی کے جواز سے استدلال کیا گیا ہے ان سے استدلال کی کمزوری ہم پہلے واضح کر چکے ہیں۔

ثانیاً: یہ روایت ان دیگر روایات کی مؤید ہے جن میں موسیقی اور آلاتِ موسیقی کو صراحتاً حرام قرار دیا گیا۔ بالفرض اس کے جواز کا کوئی پہلو ہے تو جہاں حرمت اور جواز کا پہلو ہو وہاں ترجیح حرمت کو ہوتی ہے حتی کہ جو چیز سنت اور بدعت کے مابین متردد ہو اسے بھی فقہائے کرام چھوڑنے کا حکم فرماتے ہیں، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمحتار (ص ۴۴۱ ج ۲، ص ۶۴۲ ج ۱) میں لکھا ہے۔ موسیقی اور آلاتِ موسیقی کے آج جو برگ و بار ہیں ان کا تقاضا ہے کہ سدِ ذرائع کے طور پر روایاتِ حرمت کو ہی ترجیح دی جائے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی بجائے غامدی صاحب نے "ضعیف روایات" کے عنوان کے تحت "گانے کی احمقانہ آواز سے ممانعت" پر **المستدرک للحاکم** سے حضرت

عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی روایت کوذکر کیا، جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے فرزند حضرت ابراہیم کے سانحۂ ارتحال پر آبدیدہ ہوگئے تو حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: جناب آپ رو رہے ہیں جب کہ آپ نے رونے سے منع فرمایا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: میں نے رونے سے منع نہیں کیا البتہ دو احمقانہ اور فاجرانہ آوازوں سے روکا ہے ایک خوشی کے موقع پر لہو ولعب اور شیطانی باجوں کی آواز اور دوسری مصیبت کے وقت چہرہ پیٹنے، گریبان چاک کرنے کی آواز۔ یہ روایت محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی وجہ سے واقعی ضعیف ہے جیسا کہ غامدی صاحب نے ذکر کیا۔ البتہ یہ بھی فرمایا کہ ''اس کا وہ طریق قابلِ اعتنا ہے جسے ترمذی نے اپنی صحیح میں نقل کیا۔ کہ آپ نے جنابِ ابراہیم کی وفات پر فرمایا: میں نے دو احمق فاجر آوازوں سے منع کیا تھا: ایک مصیبت کے وقت چہرہ پیٹنے اور گریبان پھاڑنے کی آواز، اور دوسرے (نوحہ گری کرتے ہوئے) شیطان کی طرح چیخنے چلانے کی آواز، اس طریق میں غنا یا لہو ولعب کا ذکر کسی پہلو سے موجود نہیں۔ البانی رحمہ اللہ نے اس طریق کو حسن قرار دیا ہے۔ (اشراق: ص۱۰۲، ۱۰۳، مارچ ۲۰۰۴ء)

ہم نے اس حوالے سے جو معروضات عرض کیں اور غامدی صاحب کے حوالہ واستدلال کی کجی کو جس طرح بیان کیا اس کی دلچسپ تفصیل پہلے گزر چکی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ جامع ترمذی کی روایت جسے ''قابلِ اعتنا'' قرار دیا گیا وہ بھی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہی کی سند سے مروی ہے۔ یہ کون سی لیاقت ہے کہ ابنِ ابی لیلیٰ کی وجہ سے المستدرک کی روایت تو ضعیف قرار پائے مگر ترمذی کی روایت ابنِ ابی لیلیٰ کے باوجود قابلِ اعتنا بلکہ حسن قرار پائے؟

۲۔ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے جیسا کہ خود امام ترمذی اور شارح الترمذی نے ذکر کیا ہے، ترمذی کی روایت میں ایک ہی آواز کا ذکر ہے، دو کا نہیں، جیسا کہ غامدی صاحب نے سمجھا ہے، اور دوسری آواز کا ذکر بیہقی کی روایت میں ہے جو مفصل ہے۔

۳۔ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ترمذی کی روایت کو دیگر شواہد کی بنا پر حسن کہا اور اسے مختصر روایت

قرار دیا ہے اس لیے علامہ البانی کے حوالے سے اگر یہ حسن ہے تو مکمل الفاظ میں حسن ہے یوں نہیں کہ ترمذی کی مختصر روایت ہی حسن ہے۔ اہلِ اشراق نے ہماری ان معروضات پر جو کچھ فرمایا وہ بڑا عجیب ہے چنانچہ اولاً کہا گیا کہ ''ترمذی کی مذکورہ روایت بھی ضعیف ہے تو پھر یہ ہماری تائید ہے کیوں کہ ہم نے ان روایتوں کو ضعیف روایات ہی کے زیرِ عنوان درج کیا ہے۔'' (اشراق: ص۵۳)

گویا ترمذی کی روایت کو علامہ البانی رحمہ اللہ کے فیصلے کے مطابق حسن قرار دے کر جو قابلِ اعتنا قرار دیا گیا تھا اس سے اہلِ اشراق نے رجوع کر لیا اور ہمارے تبصرہ کی حقانیت کو تسلیم کر لیا ہے کہ اگر آپ کے نزدیک المستدرک کی روایت ابن ابی لیلیٰ کی وجہ سے ضعیف ہے تو ترمذی کی روایت بھی ضعیف ہے کیونکہ اس میں بھی یہی ابن ابی لیلیٰ مجروح ہے، رہی اس سے استدلال کی بات تو اس کی کچھ وضاحت آئندہ آ رہی ہے۔

ثانیاً: فرمایا گیا کہ ''ترمذی کی روایت کو اگر ہم نے لائقِ اعتنا سمجھا ہے تو اس کا سبب یہ نہیں کہ اس میں غنا کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ علامہ البانی نے اسے حسن کے زمرے میں شامل کیا ہے۔'' (اشراق: ص۵۳)

اہلِ اشراق کی یہی بنیادی غلطی ہے کہ علامہ البانی رحمہ اللہ کی صحیح الترمذی میں اس روایت کے حسن کہنے کو وہ سمجھ نہیں سکے۔ ہم پہلے بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ علامہ البانی رحمہ اللہ مجموعۂ طرق اور شواہد کی بنا پر ان کتابوں میں حکم لگاتے ہیں۔ خاص اسی سند کے پیشِ نظر یہ حکم نہیں ہوتا، اہلِ اشراق اپنی اس غلط فہمی کو بھی تسلیم کر لیں تو ان کا تانا بانا ختم ہو جاتا ہے، اس لیے وہ صرف ترمذی کی روایت کو موضوعِ بحث بناتے ہیں، حالانکہ علامہ البانی رحمہ اللہ ترمذی کی روایت کو مختصر، المستدرک وغیرہ کی روایت کو مفصل کہتے ہیں اور پوری روایت کو شواہد کی بنا پر حسن، یعنی حسن لغیرہ قرار دیتے ہیں۔ چناں چہ انھوں نے پہلے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت، جو پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں، کو مسند بزار اور ابن السماک کے حوالے سے نقل کیا اور اسے صحیح قرار دیا، پھر فرمایا:

لـه شـاهـد يـزداد بـه قوة من حديث جابر بن عبد الله عن

عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ إني لم أنه عن البكاء ولكني نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين ....
أخرجه الحاكم والبيهقي.........من طرق عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عطاء عن جابر ومنهم من لم يذكر عبد الرحمن وفيه قصة، ورواه الترمذي عن جابر مختصرا وقال حديث حسن يعني لغيره لحال ابن أبي ليلى إلخ
(تحريم آلات الطرب: ص ۵۲، ۵۳)

''اور اس (حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث) کا شاہد جس سے اس کی قوت زیادہ ہو جاتی ہے جابر بن عبداللہ عن عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے رونے سے منع نہیں کیا بلکہ میں نے دو احمق فاجر آوازوں سے منع کیا ہے......اسے حاکم رحمہ اللہ اور بیہقی رحمہ اللہ وغیرہ نے کئی سندوں سے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ عن عطاء عن جابر کی سند سے نقل کیا ہے بعض راوی اس میں عبدالرحمٰن کا ذکر نہیں کرتے اور اس میں واقعہ بیان ہوا ہے۔ اور اس کو ترمذی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مختصراً روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، یعنی حسن لغیرہ ہے ابنِ ابی لیلیٰ کی حالت کی بنا پر'' تقریباً یہی بات انھوں نے السلسلة الصحيحة (۴۲۸) میں فرمائی کہ ابنِ ابی لیلیٰ کی روایت استشہاد اور اعتضاد کے طور پر مقبول ہے۔''

علامہ البانی رحمہ اللہ کا یہ مفصل کلام اس بات کی روشن دلیل ہے کہ انھوں نے صرف ترمذی کی مختصر روایت کو ہی نہیں بلکہ مفصل روایت کو حسن قرار دیا ہے، لہٰذا یہ روایت ''قابلِ اعتنا'' ہے تو مفصل طور پر ساری کی ساری قابلِ اعتنا ہے صرف ترمذی کی مختصر روایت نہیں۔ ہم نے یہی بات پہلے اختصاراً عرض کی، مگر افسوس اہلِ اشراق نے اس طرف کوئی توجہ نہیں دی۔

کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

اور اب بڑی سادگی سے فرمایا گیا ہے: ''آپ علامہ البانی رحمہ اللہ سے اپنا اختلاف بیان کیجیے ہم اگر قائل ہو گئے تو اس کو ضرور قبول کر لیں گے۔'' حالانکہ ہمارا اختلاف اہلِ اشراق سے ہے علامہ البانی رحمہ اللہ سے قطعاً نہیں، جو المستدرک کی مفصل روایت کو ابن ابی لیلیٰ کی وجہ سے ضعیف قرار دیتے ہیں اور ترمذی کی مختصر روایت کو ابن ابی لیلیٰ کے باوجود قابلِ اعتنا سمجھتے ہیں اور علامہ البانی رحمہ اللہ کے موقف سے بے خبری کی بنا پر اس کا حسن ہونا نقل کرتے ہیں، حالانکہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے پوری روایت کو حسن، یعنی حسن لغیرہ قرار دیا ہے اور اپنے شاہد کی بنا پر بلاشبہ یہ حسن ہے۔

ترمذی کی روایت کے بارے میں غامدی صاحب نے جو سمجھا تھا کہ اس میں ہی ''صوتان'' دونوں آوازوں کا ذکر ہے اس کے بارے میں عرض کیا گیا کہ یہ بھی ان کی غلط فہمی ہے۔ یہاں صرف ایک آواز کا ذکر ہے اور روایت مختصر ہے دوسری آواز کا ذکر نہیں، اس کا ذکر المستدرک اور بیہقی وغیرہ کی مفصل روایت میں ہے۔ اس حقیقت کو اہلِ اشراق نے تسلیم کیا ہے اور کہا ہے: ''یہ بالکل بجا ہے، بلاشبہ یہاں ایک ہی آواز مراد لینا درست ہے۔'' (اشراق: ص ۵۳)

عرض ہے کہ جب آپ نے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تو اب انصاف کا تقاضا ہے کہ پوری روایت کو تسلیم کر لیا جائے۔ علامہ البانی نے پوری روایت کو شاہد کی بنا پر حسن کہا ہے، مگر اس کی توقع اہلِ اشراق سے ممکن نہیں۔

ثالثاً: اہلِ اشراق نے فرمایا ہے کہ ''ہمارا اصل استدلال روایت پر نہیں درایت پر مبنی ہے، ہمارے نزدیک سیاق وسباق کی روشنی میں زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ اس موقع پر نبی ﷺ نے فقط نوحہ خوانی ہی پر فرمایا ہوگا، یہ بات ہم نے قرینِ قیاس کے الفاظ کے ساتھ بیان کی تھی، اس سے واضح ہے ہم اسے حتمی نہیں سمجھتے اور اس سے مختلف رائے کی صحت کا امکان تسلیم کرتے ہیں۔''

(اشراق: ص ۵۳، ۵۴)

اہلِ اشراق نے سیاق وسباق کے حوالے سے ہمارے تبصرہ کو بھی تسلیم کر لیا ہے تو اب

اس جملہ میں کون سی معقولیت ہے کہ ''ہمارا استدلال روایت پر نہیں درایت پر ہے'' کیا یہ ''درایت'' بلا روایت ہے؟ آپ روایت کے درایتی پہلو سے کہہ لیجیے، جب آپ کے ہاں روایت ہی نہیں تو اس کے درایتی پہلو پر بحث چہ معنی دارد؟ پھر جب یہ آپ تسلیم کر چکے ہیں اس موقع پر نوحہ گری ہی نہیں غنا کے بارے میں بھی ساتھ ہی آپ نے خبردار کیا تو اب مکمل روایت سے انکار محض مجادلہ نہیں تو اور کیا ہے؟ ہماری اس وضاحت سے دوسری روایت کے بارے میں اہلِ اشراق کے موقف کی کمزوری بالکل نمایاں ہو جاتی ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ کی روایت غنا اور موسیقی کی حرمت کے بارے میں بالکل واضح ہے کہ آپ نے اسے ملعون، فاسق وفاجر آواز قرار دیا ہے، موسیقی اگر فطرتاً مباح ہوتی تو آپ اسے ملعون قرار نہ دیتے اور فاسق وفاجر ٹھہرا کر اس سے نفرت نہ دلاتے۔

تیسری حدیث

علمائے امت نے موسیقی اور آلاتِ موسیقی کی حرمت پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شراب، جوئے اور کوبہ کو حرام قرار دیا ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ یہ روایت ابوداود (ص ۳۸۲ ج ۳ مع العون) وغیرہ کتب میں صحیح سند سے منقول ہے۔ اس روایت میں جن اشیاء کی حرمت بیان ہوئی ہے ان میں ایک الکوبۃ ہے جس سے مراد طبل ہے۔ جیسا کہ راویانِ حدیث نے اس کی تصریح کی ہے۔ بلکہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس سے ہر وہ کھیل تماشا مراد ہے جس میں انسان ہمہ تن مصروف ہو جائے۔ وہ طبل ہو، نرد ہو، شطرنج ہو بربط ہو یا ڈگڈگی۔ اس حدیث کے بارے میں غامدی صاحب کی حیلہ سازیوں کو ہم پہلے تشت از بام کر چکے ہیں۔ اہلِ اشراق نے اس حوالے سے جو دفاعی پوزیشن اختیار کی اور جس ہوشیاری کا ثبوت دیا اس کی حقیقت بھی معلوم کر لیجیے، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے کہ ''الاعتصام کی بحث ہمارے ہی بیان کردہ نکات کی تفصیل ہے۔ ہم نے لکھا ہے کوبۃ کا معنی طبل بیان کیا جاتا ہے۔''

(اشراق: ص ۸۸ مارچ ۲۰۰۴ء)

''الاعتصام کا بیان ہے: الکوبۃ کی تعبیر راویانِ حدیث طبل سے کرتے ہیں۔''
(اشراق: ص ۴۷، ۴۸)

یقین جانیے کہ اہلِ اشراق اپنے مکمل الفاظ نقل کر دیتے تو قارئین کو یہ دھوکا نہ دیتے کہ ہمارے نکات ہی کی تفصیل الاعتصام نے بیان کی ہے، ان کے مکمل الفاظ یہ ہیں: ''اس روایت کے لفظ کوبہ کا معنی طبل کیا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس سے موسیقی کی حرمت کے بارے میں استدلال کیا جاتا ہے۔'' (اشراق: ص ۸۸ مارچ ۲۰۰۴ء)

الاعتصام نے کوبۃ کے معنی راویانِ حدیث کی توضیح کے مطابق طبل کیئے، اور اس سے طبل کی حرمت پر استدلال کیا، اگر یہی موقف اشراق کا ہے تو اس سے طبل کی حرمت سے وہ متفق کیوں نہیں؟ بلکہ اشراق نے تو صاف طور پر لکھا ہے کہ ''ہمارے نزدیک یہ معنی (طبل) لائق ترجیح نہیں ہیں۔ (اشراق: ص ۸۹ مارچ ۲۰۰۴ء)

بتلایئے اشراق نے کوبۃ کے معنی طبل تسلیم کیے؟ مگر افسوس اس کے باوجود کتنی دلیری سے لکھتے ہیں کہ الاعتصام نے ہمارے نکات کی تفصیل بیان کی ہے۔

انھوں نے خود غرض شکلیں دیکھی نہیں غالبؔ
وہ آئینہ دیکھیں گے تو ہم ان کو دیکھا دیں گے

اسی طرح یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ ''ہم نے لسان العرب کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ کوبۃ کے معنی طبل اور نرد کے ہیں، الاعتصام میں ہے: علامہ الخطابی فرماتے ہیں: ''الکوبۃ کی تفسیر طبل سے کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد نرد ہے۔...... الکوبۃ کی یہی تعبیر عموماً اہلِ لغت نے کی ہے۔ اس میں طبل، نرد، شطرنج، بربط، ڈگڈگی شامل ہے۔'' (اشراق: ۴۸)

دونوں میں وہ بنیادی فرق ہے جس کی طرف ابھی ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ الاعتصام میں الکوبۃ کے معنی طبل کے اور علامہ خطابی وغیرہ سے نقل کیا کہ یہ لفظ نرد، شطرنج، بربط ڈگڈگی اور تمام آلاتِ ملاھی کو شامل ہے۔ مگر اہلِ اشراق لغت عرب سے الکوبۃ کے معنی طبل نقل کرنے کے باوجود فرماتے ہیں کہ ''ہمارے نزدیک یہ معنی لائقِ ترجیح نہیں عقل و نقل

کے قرائن کی رو سے نرد کا مفہوم زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔''

(اشراق: ص ۸۹ مارچ ۲۰۰۴ء)

لہذا جب اس حدیث میں الکوبة کا مفہوم طبل لینا ان کے نزدیک مرجوح ہے اور عقل و نقل کے اعتبار سے نامناسب ہے تو الاعتصام نے ان کے نکات کو کیوں کر تسلیم کیا ہے؟

اسی طرح اشراق کا فرمانا کہ ''ہم نے بیان کیا کہ مذکورہ روایت میں کوبة کا لفظ چوں کہ مَیسر (جوا) کے ساتھ متصل ہو کر آیا ہے، اس لیے قرینِ قیاس یہ ہے کہ یہاں اس کے معنی طبل کے بجائے نرد کیے جائیں، کیوں کہ نرد کا کھیل اس زمانے میں جوئے کے ساتھ خاص تھا، الاعتصام کا کہنا ہے: چلیے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ''نرد'' جوئے کے طور پر کھیلا جاتا تھا اس لیے مَیسر کے ساتھ ساتھ اس کی حرمت بیان ہوئی۔'' (اشراق: ص ۴۸)

کاش! الاعتصام نے اس کے بعد جو کچھ لکھا اہلِ اشراق وہ بھی نقل کر دیتے تو کسی نوعیت کا الجھاؤ باقی نہ رہتا، الاعتصام کی مکمل عبارت یوں ہے۔

چلیے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ''نرد'' جوئے کے طور پر کھیلا جاتا تھا۔ اس لیے ''میسر'' (جوئے) کے ساتھ اس کی حرمت بھی بیان ہوئی، لیکن شراب اور جوئے کی ان محفلوں میں صرف ''نرد'' ہی کھیلا جاتا تھا یا اس کے ساتھ کچھ اور بھی تھا؟ خود انھوں (غامدی صاحب) نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ''اس امکان کی تردید نہیں کی جا سکتی کہ یہاں کوبة سے مراد طبل ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور جوئے کی انھی محفلوں میں کیف و سرود کو بڑھانے کے لئے مغنیات اور ان کے ساتھ دف، طبل اور دیگر آلاتِ موسیقی بھی فراہم رہتے تھے۔'' لہٰذا جب شراب اور جوئے کی محفلوں میں جوئے کا کھیل نرد ہی نہیں کھیلا جاتا تھا بلکہ طبل اور آلاتِ موسیقی کا وجود بھی خارج از امکان نہیں تھا تو کوبة سے نرد مراد لینے ہی کو قرینِ قیاس قرار دینے میں کون سی معقولیت رہ جاتی ہے؟'' (الاعتصام)

فرق بالکل نمایاں ہے کہ اہلِ اشراق حدیث زیرِ بحث میں الکوبة سے مراد ''نرد'' لینا

قرینِ قیاس قرار دیتے ہیں اور الاعتصام نے لکھا ہے کہ جب شراب کی محفلوں میں طبل اور دیگر آلاتِ ملاھی کا امکان موجود ہے تو نرد کو قرینِ قیاس کہنا کہاں کا انصاف ہے۔ مگر افسوس اہلِ اشراق اپنی کج فکری میں اسے بھی اپنی ہمنوائی سمجھتے ہیں۔

اسی حوالے سے ان کی دیانت کا آخری شاہکار بھی دیکھیے، لکھتے ہیں: ''

> ہم نے لکھا ہے کہ کوبة کے معنی نرد لینا اگرچہ زیادہ قرینِ قیاس ہے لیکن اس امکان کی تردید نہیں کی جاسکتی کہ یہاں کوبة سے مراد طبل ہو، یہ عین ممکن ہے کہ اس کے جوئے اور شراب کی مجالس کے ساتھ معروف ہونے کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی ممانعت کا حکم فرمایا ہو۔ اس پر الاعتصام نے لکھا ہے: جب یہ روایت ان کے ہاں مسلمہ ہے تو کوبة یعنی طبل کی حرمت کا انکار اور کوبة سے صرف نرد مراد لینا بہر نوع بے بنیاد ہے۔'' (اشراق: ص ۴۸)

قارئینِ کرام توجہ فرمائیں جب ان کے ہاں یہ امکان موجود ہے کہ یہاں کوبة سے مراد طبل ہو تو کیا ''نرد کی طرح اہلِ اشراق ''طبل'' کی حرمت کے قائل ہیں؟ قطعاً نہیں، اس کے لئے ان کی حیلہ سازی یوں ہے کہ ''اگر دف کا جواز موجود ہے جو طبل کی ہی طرح بجانے کا آلۂ موسیقی ہے تو طبل کو علی الاطلاق حرام قرار نہیں دیا جاسکتا۔''

(اشراق: ص ۹۲ مارچ ۲۰۰۴ء)

ہم اہلِ اشراق کی اس بارے میں غلط فہمی کا ازالہ ''دف پر طبل کا قیاس'' کے عنوان سے کر چکے ہیں۔ اس کا اعادہ مزید تطویل کا باعث ہوگا۔ اہلِ اشراق نے اس بارے میں سکوت کر کے گویا ہماری ان معروضات کو تسلیم کر لیا ہے۔ اہلِ اشراق کی بے چارگی اور پھر سینہ زوری دیکھیے کہ ایک طرف شراب اور جوئے کی مجلسوں میں طبل کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی بنا پر اس کی ممانعت کا حکم ارشاد فرمایا ہو پھر بھی اس ممانعت کو تحریمی نہ سمجھیں، جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس ''ممانعت'' کا حکم إن اللہ حرم کہہ کر (کہ اللہ تعالیٰ نے شراب، جوئے اور کوبہ کو حرام ٹھہرایا ہے) حرام قرار دیں۔ پھر طرفہ تماشا یہ کہ اشراق: ص ۹۲ کے حاشیہ میں طبرانی اوسط کے حوالے سے ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی

حدیث بھی نقل کریں کہ ''نبی ﷺ نے چھ چیزیں حرام ٹھہرائی ہیں: شراب، جوا، باجے، مزامیر، دف اور کوبہ۔'' اور اسی روایت کی بنا پر ہم نے عرض کیا....... جسے سوئے فہم میں اہلِ اشراق اپنی ہم نوائی سمجھتے ہیں...... کہ جب یہ روایت ان کے ہاں مسلمہ ہے تو کوبة، یعنی طبل کی حرمت کا اس میں ذکر ہے، اس لیے طبل کی حرمت کا انکار اور کوبة سے صرف نرد مراد لینا بہر نوع غلط ہے۔ بلکہ اس روایت کی بنا پر تو ''دف'' بھی حرام قرار پاتی ہے۔ قارئینِ کرام سے التماس ہے کہ وہ اس حوالے سے ہماری سابقہ معروضات پر ایک نظر ڈال لیں جس سے ان کے حالیہ وساوس کا بھی ازالہ ہوگا اور دف پر طبل کو قیاس کر کے طبل کو حرمت کے حکم سے خارج کرنے کی جو بہانہ سازی کی ہے اس کی حقیقت بھی آشکارا ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ

چوتھی حدیث

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے ساتھ ساتھ یہی روایت حضرت قیس بن سعد سے بھی مروی ہے کہ میرے رب نے میرے اوپر حرام ٹھہرایا ہے شراب، جوئے، گانے بجانے والیوں اور کوبہ (طبل) کو۔ یہ روایت السنن الکبری (ص ۲۲۲ ج ۱۰) وغیرہ میں مذکور ہے۔ علامہ البانی نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے۔ اس حدیث سے بھی موسیقی اور آلاتِ موسیقی کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اہلِ اشراق نے اس روایت سے غالباً اس لیے کوئی تعرض نہیں کیا کہ کوبة کے حوالے سے سابقہ روایت پر وہ اپنے نقطۂ نظر کو واضح کر چکے ہیں۔

پانچویں حدیث

موسیقی کی حرمت پر ہم نے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا کہ میری امت میں قذف (پتھروں کا برسنا) مسخ (شکلوں کا مسخ ہونا) اور خسف (زمین میں دھنسائے جانے) کے واقعات ہوں گے، آپ سے عرض کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! یہ واقعات کب ہوں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب آلاتِ

موسیقی، گانے بجانے والیاں اور شراب عام ہو جائے گی۔ یہ حدیث اپنے شواہد کے ساتھ حسن صحیح ہے، علامہ البانی رحمہ اللہ نے اسی بنا پر (الصحیحہ رقم ۱۶۰۴) اور (تحریم آلات الطرب: ص ۶۸) میں اس قدر حصہ کو صحیح قرار دیا ہے۔ اب ہر مسلمان سمجھ سکتا ہے جو امور عذابِ الٰہی کا سبب ہوں کیا وہ فطرتاً مباح قرار دیے جا سکتے ہیں؟ اور ان کے جواز کا کوئی پہلو باقی رہتا ہے؟

جناب غامدی صاحب نے ''ضعیف روایات'' کے تحت ''سازوں کا عام ہونا اور مصائب کا نزول'' کے عنوان سے ترمذی کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی اور اسے جس انداز پر ضعیف قرار دیا اس کی دلچسپ تفصیل ہم بیان کر آئے ہیں، اہلِ اشراق نے اس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے بس اتنی بات کہی کہ: ''الاعتصام نے اس روایت کے ضعیف ہونے سے اصلاً اتفاق کیا ہے۔ چنانچہ یہ لائقِ استدلال نہیں۔''

(اشراق: ص ۵۵)

بڑی ہی عجیب بات ہے کہ ہم نے ترمذی کی مکمل روایت کو تو ضعیف کہا مگر شراب، آلاتِ موسیقی اور گانے والیوں کے عام ہونے پر مصائب کے نزول کا جو ذکر ہے اس کو شواہد کی بنا پر صحیح قرار دیا اور علامہ البانی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ھذا القدر منه صحیح بلا ریب لھذہ الشواھد اس کا اس قدر حصہ اپنے شواہد کی بنا پر بلا ریب صحیح ہے۔ اور مزید لطف کی بات یہ کہ خود اہلِ اشراق نے ہمارے اس موقف کو نقل بھی کیا کہ ''علامہ البانی رحمہ اللہ ترمذی کی مکمل روایت کو تو ضعیف قرار دیتے ہیں مگر ترمذی کے اس حصے کو شواہد کی بنا پر صحیح قرار دیتے ہیں۔'' (اشراق: ص ۵۵)

مگر اس کے باوجود اہلِ اشراق بڑی دلیری سے لکھتے ہیں:

''الاعتصام نے اس روایت کے ضعیف ہونے سے اصلاً اتفاق کیا ہے۔'' بتلائیے اسے غلط بیانی کہا جائے یا ناقص ترجمانی سے تعبیر کیا جائے جو کچھ بھی ہے بہر حال غلط ہے۔ ترمذی کا یہ حصہ شواہد کی بنا پر صحیح ہے لہٰذا اس سے استدلال بھی صحیح ہے۔

اہلِ اشراق نے مزید یہ بات بھی کہی کہ یہ روایت اسی مضمون کی حامل ہے جو

بخاری میں بیان ہوا ہے۔ چنانچہ حدیثِ بخاری کی روشنی میں اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ آلاتِ موسیقی اگر شراب نوشی اور دیگر رذائلِ اخلاق کے ساتھ منسلک ہو جائیں تو ان کی شناعت مسلم ہے۔ (اشراق: ص ۵۴) اللہ تعالیٰ کی توفیق سے پہلی حدیث کے تحت ہی ''عجیب استدلال'' کے عنوان پر ہم ان کے اس زاویۂ نظر پر تبصرہ کر چکے ہیں۔ جس پر اہلِ اشراق نے کچھ کہنے سے گریز کیا۔ اس لیے ہم بھی اس پر مزید بحث مناسب نہیں سمجھتے۔

چھٹی حدیث

موسیقی کی کراہت اور شناعت پر اہلِ علم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جسے امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: گھنٹی شیطان کا ساز ہے۔ یہ اور اسی موضوع کی دیگر روایات جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں ان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ گھنٹی اور گھنگر و شیطانی ساز ہیں۔ جہاں ان کا استعمال ہو وہاں اللہ تعالیٰ کی رحمت نہیں ہوتی۔ اس بارے میں جناب غامدی صاحب کے افکار کا جائزہ بھی ہم پیش کر چکے ہیں۔ اہلِ اشراق ہماری معروضات سے سخت برہم ہیں۔ بلکہ فرماتے ہیں:

> ''ہزاروں الفاظ صفحۂ قرطاس پر رقم کیے گئے مگر ان میں دو لفظ بھی ایسے نہیں ہیں جن میں ہمارے استدلال پر نقد کیا گیا ہو۔ ہماری بات فقط اس قدر تھی کہ عربی لغت اور عرب ثقافت کی معلومات اگر سامنے ہوں تو گھنٹی کو من جملہ آلاتِ موسیقی تصور کرنا درست نہیں۔'' (اشراق: ص ۴۴)

بات دراصل یہ ہے کہ جو حضرات ''مصادرِ دین'' میں ''قدیم صحائف'' کو بھی شمار کرتے ہوں، ان سے یہ بات بالکل ممکن اور درست ہے کہ وہ آلاتِ موسیقی کے لئے صرف ''عربی لغت'' اور ''عرب ثقافت'' کو پیشِ نظر رکھیں، اگر وہ اس فکر سے نکلتے تو انھیں ہماری معروضات میں ان کے ''دو لفظی'' سوال کا جواب نظر آ جاتا۔ قارئینِ کرام سے معذرت سے عرض ہے کہ وہ اسی حدیث کے تحت ''غامدی صاحب کی کج فکری'' کے عنوان کو پڑھیں اور

انصاف فرمائیں کہ کیا ان کے سوال کا جواب موجود ہے یا نہیں؟ چنانچہ ہم نے عرض کیا تھا: چلیے! ہم لمحہ بھر کے لئے تسلیم کرتے ہیں کہ گھنٹی یا گھنگرو کو آلاتِ موسیقی میں شمار نہیں کیا گیا، لیکن کیا عرب میں آلاتِ موسیقی بس وہی تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان سے ہٹ کر مزید کسی کو آلاتِ موسیقی میں شمار کرنے اور اس کی ممانعت کے مجاز نہ تھے؟ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے گھنٹی کو شیطان کا ساز قرار دیا ہے۔ تو اس کے بعد امتی کے لئے اس کی گنجائش نہیں رہتی کہ وہ تلاش کرے کہ عرب میں یہ آلاتِ موسیقی میں شمار ہوتا تھا یا نہیں۔ حیرت ہے کہ موصوف خود فرماتے ہیں: گھنگرو کاٹ دینے کے حکم کے بارے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ انھیں چوں کہ پیشہ ور مغنیات استعمال کرتی تھیں اس لیے سیدہ (عائشہ) نے ان سے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ (اشراق: ص ۸۷)

لہٰذا جب غامدی صاحب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جلجل گھنگرو، پیشہ ور مغنیات استعمال کرتی تھیں تو اس کے بعد ان کو آلاتِ موسیقی میں شمار نہ کرنا خود فریبی نہیں تو اور کیا ہے؟ بلکہ پہلے فتح الباری (ص ۴۴۰، ۴۴۱ ج ۲) کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ یہ جلجل دف کو لگا دی جاتی تھی تو ایسی صورت میں دف بھی باجے میں شمار ہوتی تھی۔ اور کسے معلوم نہیں کہ جلجل کو جرسِ صغیر (چھوٹی گھنٹی) کہا جاتا ہے اس لیے جرس اور جلجل کو آلاتِ موسیقی سے خارج قرار دینا بہر نوع غلط ہے۔

قارئین انصاف فرمائیں کہ اشراق کے موقف پر نقد موجود ہے یا نہیں؟ اور لغتِ عرب میں الجلجل کو الجرس الصغیر کہا گیا ہے یا نہیں؟ اور یہی جلجل مغنیات استعمال کرتی تھیں یا نہیں؟ جب ان تمام کا جواب اثبات میں ہے تو جلجل اور جرس کو آلاتِ موسیقی سے خارج کرنا خود فریبی نہیں تو اور کیا ہے؟ یہ جلجل اپنے جسم کے اعتبار سے پاؤں میں مغنیہ ڈالے یا جانور کے گلے میں جسم کے اعتبار سے گھنٹی ڈالی جائے، دونوں غلط ہیں اور آلاتِ موسیقی میں سے ہیں۔ ان کو آلاتِ موسیقی سے خارج کرنے کے لئے جو تاویلات غامدی صاحب نے کیں ہم ان کا جائزہ پیش کر چکے، بلکہ اس بحث میں جن بے اعتدالیوں کا انھوں نے مظاہرہ کیا ان کی نشان دہی بھی کر دی گئی، اس حوالے سے اہلِ اشراق کی خاموشی ان کی

بے بسی کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ البتہ ان میں سے دو باتوں کے بارے میں انھوں نے بڑے جذباتی انداز میں وضاحت چاہی ہے۔ ان میں پہلی بات یہ کہ غامدی صاحب نے فرمایا تھا کہ جانوروں کے گلے میں گھنٹیوں کی آواز دشمن کو خبر کرنے کی صورت پیدا کرتی ہے اس لیے نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا تھا۔ ہم ان کے اس موقف کی کمزوری ''ایک اور بہانہ'' اور ''ایک لایعنی تأویل'' کے عنوان کے تحت بیان کر چکے ہیں۔ اہلِ اشراق نے اس حوالے سے تو کوئی بات نہیں کہی البتہ یہ بات دہرائی ہے کہ: چلیے کچھ دیر کے لئے الاعتصام کی تأویل مان لیتے ہیں کہ گھنٹی اور کتوں سے اس لیے منع کیا گیا کہ وحی لانے والے فرشتے ان سے کراہت محسوس کرتے تھے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم کرنے سے ہمارے استدلال پر کیا زد پڑی؟ کیا اس کے نتیجے میں گھنٹی آلاتِ موسیقی کے زمرے میں شامل ہو گئی؟ اگر ایسا نہیں تو ان روایتوں کو حرمتِ موسیقی کی بنا ہرگز نہیں بنایا جا سکتا۔

(اشراق: ص ۴۵)

اولاً: گزارش ہے کہ یہ ''الاعتصام کی تأویل'' نہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی صراحت ہے کہ لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب أو جرس

(مسلم ۲/۲۰۲، ابوداود: ۲/۳۳۰ مع العون وغیرہ الصحیحۃ، رقم ۱۸۷۳)

کہ فرشتے اس قافلے کے ہمراہ نہیں ہوتے جس میں کتا یا گھنٹی ہو۔ محدثینِ کرام پر اللہ تعالیٰ کی کروڑوں رحمتیں ہوں، وہ حدیث کی تأویل میں بھی قیاسات سے حتی الوسع اجتناب کرتے ہیں، اسی حکم کے بارے میں کہ آپ نے جانوروں کی گردنوں سے گھنٹی کو اتار پھینکنے کا کیوں حکم دیا۔ الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ص ۱۰۱ ج ۷) میں ہے ذكر العلة التي من أجلها أمر المصطفى ﷺ بهذا الأمر اس کے تحت یہی حدیث مذکور ہے جو صحیح مسلم اور ابوداود وغیرہ کے حوالے سے ہم نے ذکر کی ہے کہ: اللہ تعالیٰ کے فرشتوں کی ہمراہی سے محروم ہونا اس ممانعت کی اصل علت ہے وہ فرشتے رحمت کے ہوں، بخشش مانگنے والے ہوں، یا وحی لانے والے حضرت جبریل ہوں۔ لہٰذا جب فرشتوں کی ہمراہی سے محرومی اس کی علت ہے تو گھنٹی کی کراہت و شناعت اس سے خود بخود ظاہر ہو جاتی ہے۔ گھنٹی کو

کسی ادیب یا مؤرخ نے آلۂ موسیقی قرار دیا ہو یا نہ دیا ہو، رسول اللہ ﷺ نے بہر حال اسے شیطان کا ساز قرار دیا ہے۔ اسی لیے اس سے فرشتے نفرت کرتے ہیں، جہاں یہ بج رہی ہوں، خواہ وہ جانوروں کی گردن میں ہوں یا مغنیہ کے پاؤں میں ہوں۔ جب اہلِ اشراق اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ گھنگرو پیشہ ور مغنیات استعمال کرتی تھیں اس کے بعد گانے بجانے میں انھیں آلۂ موسیقی تسلیم نہ کرنا محض مجادلہ ہے۔ گھنٹیاں بھی گھنگرو کی ایک نوع ہیں، فرق صرف حجم کے اعتبار سے ہے، بلکہ گانے بجانے اور ناچنے میں اب بھی یہ دونوں استعمال ہوتی ہیں۔

دوسری بات جو ہماری معروضات کے جواب میں اہلِ اشراق نے کہی وہ یہ کہ جناب غامدی صاحب نے فرمایا تھا، جرس کے بارے میں مزامیر کا لفظ لغوی مفہوم میں استعمال نہیں ہوا، بلکہ تشبیہ واستعارہ اور مبالغے کے طور پر استعمال ہوا ہے، جس کے بارے میں الاعتصام میں جو کچھ عرض کیا گیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دین کے احکام و مسائل کے بیان میں مبالغہ اور افراط و تفریط کا احتمال دیگر انسانوں سے تو ہوتا ہے نبی اکرم ﷺ کے بارے میں اس قسم کا تصور مقامِ نبوت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ ہماری یہ بات اہلِ اشراق کو بڑی ناگوار گزری، لیکن اس حوالے سے جو مثالیں پیش کر کے ہمیں زبان ناشناسی کا طعنہ دیا پہلے ان پر ایک نظر ڈال لیجیے، فرماتے ہیں:

> ''سیدنا حمزہ، سیدنا علی، سیدنا خالد بن ولید کی میدان جنگ میں آنے کے حوالے سے بیان کرتے ہوئے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ کس شیر کی آمد ہے کہ رن کانپ رہا ہے تو اسے سن کر سادہ سے سادہ آدمی بھی ''شیر'' اور ''کانپ'' کے وہ معنی نہیں لے گا جو لغت میں ان الفاظ کے تحت لکھے ہوئے ہیں۔''
>
> (اشراق: ص ۴۶)

غور فرمائیے کسی شخصیت کے بارے میں یہ اسلوبِ بیان کسی جائز وناجائز یا حلال وحرام کے کسی شرعی مسئلہ میں آتا ہے؟ جرس کو اتار پھینکنا اور اسے مزامیر الشیطان کہنا شرعی مسئلہ ہے اور جرس کے جائز وناجائز ہونے سے اس کا تعلق ہے۔ اہلِ اشراق جب تسلیم

کرتے ہیں کہ ”ان روایتوں سے گھنٹی سے متعلق کوئی حکم تو بے شک اخذ کیا جا سکتا ہے۔“ (اشراق: ص ۴۴)

تو ان روایات سے جرس کے ناجائز ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے، وہ اگر جرس کو آلۂ موسیقی قرار نہیں دیتے تو کیا جرس کو جائز قرار دیتے ہیں؟ امید ہے کہ وہ اس کی جسارت نہیں کریں گے۔ ہم نے ”دینی احکام و مسائل“ کے حوالے سے بات کہی تھی اہلِ اشراق ان الفاظ پر غور کر لیتے تو یہ مثال پیش کرنے سے گریز کرتے۔

جہمیہ اور معتزلہ کے نقشِ قدم پر

اسی حوالے سے دوسری مثال انھوں نے یہ دی کہ الاعتصام نے خود نبی ﷺ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں: ”اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے“ انھیں پڑھ کر اگر کوئی شخص یہ نتیجہ اخذ کرے کہ انسانوں کی طرح خدا کے بھی اعضا و جوارح ہیں (معاذ اللہ) اور جان بھی کوئی مجسم شے ہے تو اس کی عقل کا ماتم کیا جائے گا۔ (اشراق: ص ۶۴)

عرض ہے کہ یہ ماتم کوئی جہمی، معتزلی یا بدعتی تو کرے گا، سلف میں کوئی بھی اللہ کی ”ذات“ کا انکار نہیں کرتا، نہ ہی اللہ تعالیٰ کے ”ہاتھوں“ کا انکار کرتا ہے۔ اور نہ انھیں انسانوں کی طرح سمجھتا ہے۔ حدیثِ پاک میں والذی نفسی بیدہ کے الفاظ ہیں اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے بارے میں نفس اور ید کا اطلاق قرآنِ مجید اور متعدد احادیث میں آیا ہے۔ ائمۂ سلف ان صفاتِ الٰہیہ کو بلا تشبیہ و بلا تاویل اجمالاً اسی طرح تسلیم کرتے ہیں۔ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے کتاب الایمان (ص ۶) میں باب ذکر البیان من خبر النبی ﷺ فی إثبات النفس للہ الخ اور (ص: ۵۳ تا ۷۴) میں باب ذکر إثبات الید کے تحت اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا ذکر کیا ہے۔ امام المحدثین امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری کی کتاب الرد علی الجھمیۃ وغیرھم اور کتاب التوحید میں باب قول اللہ ویحذرکم اللہ نفسہ ذکر فرمایا اور اس کے بعد باب قول اللہ تعالیٰ لما خلقت بیدی ذکر کر کے اللہ تعالیٰ کی ان دونوں صفات کا تذکرہ کیا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے تلمیذ رشید علامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے اپنی متعدد تصانیف میں

اس پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ علامہ ابنِ ابی العز رحمہ اللہ نے شرح عقیدۃ الطحاویۃ اور علامہ السفارینی رحمہ اللہ نے لوامع الأنوار البھیۃ میں اس پر بڑی نفیس گفتگو کی ہے، اہلِ اشراق اگر معتزلہ اور جہمیہ کے نقشِ قدم پر چل نکلے ہیں تو انھیں اس سے کون روک سکتا ہے۔ واللہ یہدی السبیل

جہمیت کے اسی غلبہ کا شاید نتیجہ ہے انھوں نے بلا تأمل لکھ دیا ''جان بھی کوئی مجسم شے ہے'' حالانکہ الاعتصام میں ''جان'' کا اطلاق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے ہے۔ الفاظ دوبارہ پڑھ لیجیے: ''اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے'' میری ''جان'' سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ ''جان'' سے مراد روح بھی ہو سکتی ہے اور روح کا بھی جسم ہے حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے کتاب الروح (ص ۵۴، ۵۵) میں اس پر نفیس بحث کی ہے۔ یہ انکار اسی اسلوب میں ہے جیسے معتزلہ اعمال کو اعراض سمجھ کر وزنِ اعمال کا انکار کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حوالے سے مزید عرض ہے کہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ کتاب وسنت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے بارے میں لفظ ''جسم'' نفیاً یا اثباتاً استعمال نہیں ہوا۔ اور جن بعض حضرات نے یہ لفظ استعمال کیا وہ فرماتے ہیں کہ:

> إنه جسم لا كالأجسام كما يقال ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات وقائم بنفسه لا كالقائمات وشيء لا كالأشياء'' (بيان تلبيس الجهمية: ص ۵۰-۵۴ ج ۱)

> ''وہ جسم ہے انسانوں کے جسم کی طرح نہیں، ذات ہے انسانی ذوات کی طرح نہیں، موصوف ہے دوسرے موصوفات کی طرح نہیں، قائم بالنفس ہے دوسرے قائمین کی طرح نہیں، وہ شے ہے دوسری اشیا کی طرح نہیں۔''

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب معروف کتاب الفقہ الأکبر میں ہے:

> وله يد ووجه ونفس فما ذكره الله تعالىٰ في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف.

(الفقه الأكبر: ص ٣٦)

"کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، چہرہ ہے، نفس ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن میں چہرہ، ہاتھ اور نفس کا ذکر کیا تو وہ اللہ کی صفات ہیں اور بلا کیفیت ہیں۔"

علامہ ابن ابی العز رحمہ اللہ نے شرح العقیدہ الطحاویہ (ص ۲۱۹) میں بھی الفقہ الاکبر کی یہ عبارت نقل کی اور اس کی تفصیلاً تائید کی ہے۔ اس لیے اس حدیث میں کہ: "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے" سلف کے ہاں اپنے اصلی معنی پر ہی مشتمل ہے، اس میں کوئی استعارے کی بات نہیں۔ جہمیہ یا معتزلہ اور ان کے جانشین کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تو یہ ان کی محض عقل پرستی کا نتیجہ ہے۔ صفاتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ محدثین اور مبتدعین کے مابین مشہور اختلافی مسئلہ ہے، دوسرے کئی مسائل کی طرح معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ اشراق اس مسئلہ میں مبتدعین جہمیہ اور معتزلہ کے ہمنوا ہیں۔ أعاذنا الله منهم

اسی حوالے سے کہ الفاظ تشبیہ و مشابہت کے لیے استعمال ہوتے ہیں ہمارے ایک اور اقتباس کو بھی اہلِ اشراق نے پیش کیا ہے، جس میں بیان ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی تلاوت سن کر فرمایا: "اے ابوموسیٰ! تجھے تو قومِ داود کے سازوں میں سے ایک ساز دیا گیا ہے۔" یہاں "ساز" سے الاعتصام نے بھی حسنِ صوت مراد لیا ہے۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "مزمار آلہ ہے اس کا آواز پر اطلاق اس کی خوب صورتی کی مشابہت کی بنا پر ہوا ہے۔" (اشراق: ص ۴۶)

مگر یہاں اہلِ اشراق نے اس بنیادی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جس کی طرف اشارہ ہم پہلے کر آئے ہیں۔ یہ کسی لفظ کا تشبیہ و مشابہت کے طور پر استعمال کرنا اور دینی مسئلہ کے جائز و ناجائز، حلال و حرام ہونے کے ناطے کسی بات کو بیان کرنا دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ کی خوب صورت آواز سن کر اسے "مزامیرِ آل داود" کے مشابہ قرار دیا، اور اس کی تحسین فرمائی، اور قرآنِ پاک کو خوب صورتی سے پڑھنے کا حکم فرمایا۔ اس کے برعکس حدیث زیر بحث میں گھنٹیوں اور گھنگروؤں کے اتار پھینکنے کا حکم فرمایا اور آگاہ کیا کہ یہ "شیطانی ساز" ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے

کہ یہاں آپ نے ان سے نفرت کا اظہار فرمایا اور اسے شیطانی ساز قرار دیا۔ اب دونوں کے اتار پھینکنے کے حکم سے صرفِ نظر کرکے "الجرس مز مار الشیطان" کی روایت کو محض مشابہت کے مفہوم میں لینا کوئی عقل مندی نہیں۔ ہماری اس وضاحت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اہلِ اشراق نے بنیادی طور پر ہماری بات سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ اور جو مثالیں اس حوالے سے انھوں نے پیش کی ہیں وہ بھی ہمارے مدعا کے قطعاً منافی نہیں ہیں۔

ساتویں حدیث

موسیقی کے ناجائز اور حرام ہونے کے بارے میں ہم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت بھی ذکر کی جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چرواہے کی بانسری کی آواز سن کر کانوں میں انگلیاں لے لی تھیں، اور ذکر کیا تھا کہ اہلِ علم نے اس حدیث سے آلاتِ موسیقی کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ اسی ضمن میں جناب غامدی صاحب کے وساوس کا ازالہ بھی کیا، ان کا اہلِ اشراق نے کسی حد تک وفاع کیا۔ قارئینِ کرام ہماری معروضات کو دیکھ کر اس کا فیصلہ خود کر سکتے ہیں، اپنی شرمندگی کو مٹانے اور اپنے حلقۂ اثر کو مطمئن کرنے کے لئے جس انداز سے معتزلانہ عقل مندی کا مظاہرہ اہلِ اشراق نے اب کیا ہے اس کی حقیقت بھی معلوم کر لیجیے۔

غامدی صاحب نے اس حدیث کو "صحیح اور حسن روایات" کے تحت "بانسری کی حرمت" کے عنوان سے بیان کیا، اور حاشیہ میں نقل کیا کہ "ابوداود نے اسے منکر قرار دیا ہے، علامہ البانی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ روایت صحیح ہے۔ راقمِ اثیم نے غامدی صاحب کا نام لیے بغیر امام ابو داود کے قول کا دلائل سے رد کیا اور ذکر کیا ہے کہ اسے منکر کہنا درست نہیں۔ افسوس کہ ہماری یہ وضاحت بھی اہلِ اشراق کو ناگوار گزری تو اپنے دل کی بھڑاس نکالنے کے لیے لکھ دیا:

> "الاعتصام نے متعدد حوالے نہایت تفصیل سے اس کی صحت ثابت کرنے کے لئے دیے یہ اہتمام اس کے باوجود ہے کہ ہم نے اسے صحیح روایت

کے طور پر قبول کیا ہے۔ایسی مفصل توضیحات سے مقصود غالباً اس لیاقت کا اظہار ہے کہ وہ حدیث کی کتابوں سے مراجعت کر سکتے ہیں۔''

(اشراق: ص ۴۹)

اشراق میں بلاشبہ انھوں نے اس روایت کو''صحیح اور حسن روایات'' کے ضمن میں ذکر کیا، مگر حاشیہ میں دو مختلف آرا پیش کر کے ایک متشکک کے لئے تشکیک کی جو راہ ہموار کر دی اس کا ازالہ اگر کر دیا ہے تو اہلِ اشراق کو وہ بھی گوارا نہیں۔وہی از راہِ انصاف غور فرمائیں کہ صرف دو مختلف آرا نقل کرنے پر ہی اکتفا نہیں کی گئی بلکہ روایت کے متن میں اختلاف واضطراب ثابت کرنے کے لئے یہ بھی کہا گیا کہ''ابن ماجہ رقم (۱۹۰۱) میں سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہما ہی سے اسی مضمون کی روایت نقل ہوتی ہے۔اس میں زمارہ بانسری کی بجائے طبل ڈھول کے الفاظ آئے ہیں۔(اشراق: ص ۹۳ مارچ ۲۰۰۴ء)

کیا ان کی یہ ساری سعی راہِ گم گشتہ کے لئے مزید تشکیک کا باعث نہیں ہو سکتی؟ کیا اس کے بعد بھی یہی معنی سمجھے جائیں کہ روایت کے تمام الفاظ کی نشان دہی اس زمرے میں آئی ہے کہ وہ اپنی''لیاقت کا اظہار'' کرنا چاہتے ہیں۔لطف کی بات یہ ہے کہ ابن ماجہ کی یہ روایت ذکر کر کے غامدی صاحب اور اہلِ اشراق نے خاموشی اختیار کی اور یہ بتانے کی زحمت نہیں کی کہ یہ صحیح ہے یا ضعیف، اب ہم اگر اس کی وضاحت کر دیں تو وہ ظنِ باطن کے مطابق یہی کہیں گے یہ بھی اپنی''لیاقت کا اظہار ہے'' یہ روایت جو ابنِ ماجہ (رقم: ۱۹۰۱) کے حوالے سے انھوں نے نقل کی علامہ البوصیری رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

وهذا إسناده فيه ليث وهو ابن أبي سليم وقد ضعفه الجمهور.

''اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہے جسے جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔''

(مصباح الزجاجہ: ص ۳۳۵ ج ۱)

یہی بات ان کے حوالے سے علامہ محمد فؤاد عبد الباقی نے بھی ابن ماجہ میں کہی ہے۔اس لیے صحیح روایت کے مقابلے میں طبل کا ذکر منکر اور ضعیف ہے۔

اہلِ اشراق کی دوسری لب کشائی یہ ہے کہ: ”حدیث کے مطالب تک رسائی ایک بالکل مختلف چیز ہے۔اس کے لئے جو تفحص، جو وسعتِ نظر اور جو مجتہدانہ بصیرت درکار ہے، اہلِ اعتصام اور ان کے ہم قبیل چوں کہ اسے لائق اعتنا ہی نہیں سمجھتے اس لیے ان سے اس کا تقاضا کسی طرح بھی جائز نہیں۔“
(اشراق:ص ۴۹، ۵۰)

اہلِ اعتصام بفضل اللہ تعالیٰ سلف کی راہنمائی میں حدیث کے مطالب ومقاصد کو سمجھنے کی حتی الوسع کوشش کرتے ہیں، البتہ اہلِ اشراق کی معتزلہ تعبیرات وتاویلات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے بلکہ انھیں دین میں بدترین تحریف تصور کرتے ہیں، اور معتزلہ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے عقل پرستی کا جو وہ مظاہرہ کرتے اور اسے دین کی تفہیم وتعبیر سمجھتے ہیں اہلِ اعتصام اس پر فکر مند ہیں اور اسے سبیل المؤمنین سے انحراف سمجھتے ہیں۔زیرِ بحث روایت کے بارے میں ان کی عقل پسندی دیکھیے، لکھتے ہیں:

”روایت کے اندر آلۂ موسیقی بانسری کی حرمت، شناعت یا کراہت کا نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا، فقط کانوں میں انگلیاں رکھنے کے عمل کی بنا پر نفرت وکراہت کا حتمی فیصلہ ہرگز نہیں کیا جاسکتا۔“ (اشراق:ص ۵۰)

حالانکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور ان کی اتباع میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بانسری کی آواز سن کر کانوں میں انگلیاں ہی نہیں ڈالیں بلکہ وہ راستہ ہی تبدیل کرلیا۔ آخر کیا وجہ ہے کہ کان بند کر لینے کے باوجود آپ ﷺ اور عبداللہ بن عمر نے راستہ چھوڑا اور اپنے لیے مشقت برداشت کی؟ اسی لیے کہ بانسری ہو یا دیگر آلاتِ موسیقی یہ سب شیطانی آلات اور شیطانی ساز ہیں۔ جہاں یہ بج رہے ہوں وہاں شیطان کا عمل دخل ہوتا ہے، اللہ کی رحمت وہاں نہیں ہوتی اس لیے آپ ﷺ نے وہ راستہ تبدیل کیا اور آپ کی پیروی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اپنا راستہ چھوڑا۔ جس آواز کو سن کر رسول اللہ ﷺ نے کانوں میں انگلیاں ڈال لی ہوں اور اپنا سیدھا راستہ تبدیل کرلیا ہو اس آواز کی کراہت وشناعت کا انکار اہلِ اشراق کی ”فقاہت“ اور ”مجتہدانہ بصیرت“ کا شاہکار

ہے۔ ابنِ حجر ہیتمی کے حوالے سے ہم نقل کر آئے ہیں کہ علمائے کرام نے اس حدیث سے مزامیر کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اسی حدیث پر باب ما جاء فی ذم الملاهی من المعازف والمزامیر ونحوها قائم کر کے اس کی شناعت وکراہت کو بیان کیا، امام ابوداود رحمہ اللہ نے بھی اس پر باب کراهیة الغناء والزمر کا عنوان قائم کر کے اس کی کراہت کی طرف اشارہ کیا، امام ابوبکر الآجری رحمہ اللہ نے اسے اپنی کتاب تحریم النرد والشطرنج والملاهی (ص ۱۲۵) میں باب تنزیه العقلاء اسماعهم عن استماع الملاهی کے تحت ذکر کیا اسی طرح امام ابن ابی الدنیا نے ''ذم الملاهی'' میں لا کر آلاتِ ملاھی کی حرمت وشناعت بیان کی۔ دیگر فقہائے کرام کی مزید کتابوں سے تفصیل نقل کی جائے تو اہلِ اشراق کی طبعِ نازک پر یہ بھی ناگوار گزرے گا اور اسے بھی وہ ''لیاقت کا اظہار'' کی پھبتی میں اڑانے کی سعیِ بلیغ کریں گے۔ اس لیے ان تمام حوالہ جات کو ہم نظر انداز کرتے ہیں۔

قارئینِ کرام! غور فرمائیں کہ یہ سب حضرات اس حدیث سے اسی طرح آلاتِ ملاھی کی حرمت وشناعت پر استدلال کرتے ہیں جس طرح اہلِ اعتصام نے کیا۔ اہلِ اشراق ہم فقیروں پر بے بضاعتی اور عدمِ تفحص کا بے شک الزام دیں مگر ان ائمۂ کرام کے بارے میں ان کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ بھی وسعتِ نظر اور مجتہدانہ بصیرت سے محروم تھے۔ اور ان کے نزدیک یہ امور لائقِ اعتنا نہیں تھے؟ كبرت كلمة تخرج من أفواههم

اہلِ اشراق کی اس سے آگے کی بات پڑھیے اور پھر فیصلہ فرمائیے کہ یہ اتباع ہے یا حدیث سے انحراف! ہم نے عرض کیا تھا کہ سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جو کچھ کرتے دیکھا وہی کیا، اس پر اہلِ اشراق لکھتے ہیں:

''اتباع کے اس اصول کو اگر بعینہٖ اختیار کیا جائے تو اس سے جو حکم مستنبط ہوگا وہ یہ ہے کہ راستے میں جاتے ہوئے اگر بانسری کی آواز سنائی دے تو کانوں میں انگلیاں رکھ لینی چاہییں اور راستہ تبدیل کر لینا چاہیے، یہ ضروری ہے کہ اس موقع پر کوئی شخص آپ کے ہم راہ ہو جس سے آپ یہ معلوم

کر سکیں کہ آیا بانسری کی آواز آرہی ہے یا نہیں، اس کا التزام بھی ہونا چاہیے کہ وہ آدمی سنِ بلوغ کو نہ پہنچا ہوا ہو ورنہ وہ خود کانوں میں انگلیاں رکھنے کا مکلّف ہو جائے گا اور آپ اس سے بانسری کی آواز سنتے رہنے اور اس کے بند ہو جانے سے آگاہ کرنے کی خدمت نہیں لے سکیں گے۔''

(اشراق: ص۵۰، ۵۱)

یہ ہے اہلِ اشراق کی مجتہدانہ بصیرت ''استنباط'' کا نمونہ، جنابِ من! یہ ''استنباط'' نہیں حدیث اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے عمل کا استہزا اور مذاق ہے، حالانکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بانسری کی صرف آواز سن کر کانوں میں انگلیاں ڈالیں، اپنا راستہ بدلا اور فرمایا کہ میں نے اسی طرح کیا جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے راستہ کیوں بدلا ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ آلۂ موسیقی کی آواز سن کر، کیوں کہ یہ آلۂ موسیقی شیطانی ساز ہے جہاں یہ بج رہا ہو وہاں شیطان کا عمل دخل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی رحمت وہاں نہیں ہوتی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ جگہ چھوڑ دی تھی جہاں سفر کے دوران میں آپ نے آرام فرمایا تا آنکہ سورج نکل آیا اور صبح کی نماز قضا ہوگئی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

هذا منزل حضرنا فيه الشيطان. (مسلم)

''کہ اس جگہ میں شیطان آ گیا ہے۔''

جہاں بانسری بج رہی تھی اس راستہ کو بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چھوڑ دیا کہ وہاں شیطانی ساز بج رہا تھا، اور یہی کچھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کیا۔ آج بھی جہاں یہ شیطانی عمل جاری ہو وہاں نہیں جانا چاہیے، مگر جن کے نصیبوں میں شیطان کو خوش کرنا ہے وہ اس کی مجلس کو سجائیں گے اور اس کا راستہ ترک نہیں کریں گے۔ یہ تو اپنے نصیبے کی بات ہے کوئی وہ راستہ چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طریقہ اختیار کرتا ہے اور کوئی اس کی مجلس کو سجانے کی دعوت دیتا ہے اور اسے نہ چھوڑنے کا ''فقہی فتویٰ'' صادر کر کے شیطان کی راہ چلتا ہے۔ پسند اپنی اپنی نصیب اپنا اپنا۔

قرآنِ مجید میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس جگہ بیٹھے رہنے کی اجازت نہیں دی جہاں دین کا مذاق اڑایا جارہا ہو، اشراق کے محبوب مفسر لکھتے ہیں: ''شریعت کا مذاق جہاں بھی اڑایا جائے وہاں بیٹھنا بے غیرتی اور اس سے راضی رہنا نفاق وکفر ہے۔'' (تدبر القرآن: ص ۸۷ ج ۳، الانعام: ۶۸) اس لیے جہاں شریعت کی کھلم کھلا مخالفت ہو رہی ہو، شیطانی ساز بج رہے ہوں وہاں نہ جانا عین شریعت کا منشا ہے، اسی کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے عمل کیا اور اس کی اتباع حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کی، اور وہ بھی چرواہے کی بانسری کی آواز سن کر، چہ جائیکہ ماہرینِ فنِ موسیقی سے آلاتِ موسیقی کی سُریں سن کر سر دھنا جائے۔ علامہ ابنِ جوزی رحمہ اللہ نے بجا فرمایا ہے کہ:

إذا كان هذا فعلهم في حق صوت لا يخرج عن الاعتدال فكيف بغناء الزمان وزمورهم. (تلبیس ابلیس: ص ۲۰۳)

جب غیر معتدل آواز کے بارے میں ان کا یہ رویہ ہے۔ تو اس دور کے غنا اور ان کی بانسریوں کا کیا حکم ہو گا؟ اہلِ اشراق نے اسی ضمن میں یہ بات بھی فرمائی کہ: ''نبی ﷺ کے اعمال کی ان کے ظاہر کے لحاظ سے بعینہٖ پیروی سیدنا ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کا خاص مزاج ہے، چنانچہ ان کی مرویات سے علماء وفقہاء اس مزاج کی رعایت کرتے ہوئے احکام کا استنباط کرتے ہیں۔'' اسکے بعد ان کے بعض تفردات کا انھوں نے ذکر کیا اور شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی اقتضاء (ص ۳۸۷) سے بھی ایک عبارت نقل کی، اور یہ تأثر دیا کہ ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کے ایسے منفرد مسائل میں جن میں انھوں نے اتباعِ رسول ﷺ سمجھ کر پاس لحاظ کیا ان کی پیروی کرنا گویا درست نہیں۔ (اشراق: ص ۵۱)

ہم حیران ہیں کہ اہلِ اشراق کی اس حیلہ گری اور عذر سازی کو ہم کیا نام دیں، بلکہ افسوس ہے کہ یہ ''اجتہاد'' پوری ''فقہی بصیرت'' سے کیا جارہا ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اتباعِ رسول ﷺ میں خاص مزاج تھا اور اس حوالے سے ان کے کچھ تفردات بھی ہیں، مگر اہلِ اشراق نے غور نہیں کیا کہ اس مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اتباع ایسا نہیں کہ اس میں وہ منفرد ہوں، ائمہ محدثین وفقہائے کرام نے ان کی اس حدیث سے

بانسری اور آلاتِ موسیقی کی شناعت و حرمت پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ پہلے باحوالہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ جن کے حوالے سے اہلِ اشراق نے یہ تائثر دیا خود انھوں نے ذکر کیا ہے ائمۂ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ بانسری کا شغل حرام ہے، اس حوالے سے معترضین نے جو اعتراضات کیے ہیں ان کا جواب بھی تفصیل سے انھوں نے دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: (مجموع فتاویٰ: ص۲۱۲، ۲۱۴ ج ۳۰)

مجموعۃ الرسائل الکبری جلد اول میں ان کا رسالہ السماع والرقص (ص ۳۰۲ ج ۱)، نیز دیکھیے کشف الغطاء من حکم سماع الغناء (ص ۲۷۰) لابن قیم اور تلبیس ابلیس وغیرہ۔ لہٰذا اس حدیث اور اس پر حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کے عمل کو ان کے متفرد مسائل میں شمار کر کے اس کے متروک العمل ہونے کا تائثر دینا علم کی کوئی خدمت نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان

موسیقی اور آلاتِ موسیقی کی حرمت و شناعت کی سابقہ روایات کے علاوہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے:

الغناء ینبت النفاق فی القلب. (بیہقی: ص ۲۲۳ ج ۱۰)

''کہ غنا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے۔''

اس حوالے سے غامدی صاحب کی نکتہ آفرینی کی حقیقت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، جس کے بارے میں اہلِ اشراق نے بالکل خاموشی اختیار کی۔ البتہ اس کے دفاع میں اب یہ فرمایا گیا ہے کہ: ''یہ حدیث نہیں بلکہ اثر ہے۔ چنانچہ اسے دین کے کسی قطعی حکم کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ مزید برآں اس کے الفاظ بھی حرمت کے مفہوم میں صریح نہیں ہیں۔''

(اشراق: ص ۵۵)

حالانکہ یہ بھی ان کا عذرِ لنگ اور فضول بھرتی ہے، ہم پہلے نقل کر آئے ہیں کہ یہ گو موقوف ہے مگر حکماً مرفوع ہے۔ نفاق اور موسیقی میں جو قدرِ مشترک ہے اس کی طرف اشارہ بھی پہلے ہو چکا۔ ایمان کے مقابلے میں جو چیز نفاق پیدا کرے اسے انسانی فطرت قطعاً قرار نہیں دیا جا سکتا، اہلِ اشراق کو اگر اس میں حرمت کی صراحت نظر نہیں آتی تو کیا موسیقی

کی شناعت وکراہت کے لئے بھی یہ صریح نہیں؟

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا فرمان

ہم نے اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا فرمان بھی ذکر کیا کہ ''دف حرام ہے، آلاتِ ملاہی حرام ہیں، طبل حرام ہے، بانسری حرام ہے۔'' (بیہقی: ص۲۲۲ ج۱۰)

گویا آلاتِ ملاہی کی حرمت کا یہ فتویٰ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ کیا اس میں حرمت کی صراحت نہیں؟ مگر دیکھا آپ نے کہ اہلِ اشراق نے اس سے صرفِ نظر ہی میں عافیت سمجھی۔ ان دونوں آثار کے پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں ان جلیل القدر ہستیوں نے بھی آلاتِ ملاھی کی حرمت اور شناعت ہی بیان کی ہے۔ کسی ایک صحابی سے بھی بسندِ صحیح ان کا جواز ثابت نہیں بلکہ علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ غنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عادت نہ تھی، نہ ہی آپ کی موجودگی میں یہ کام کسی نے کیا، نہ گانے والے بلائے گئے، اور نہ ہی اس کا کوئی اہتمام کیا گیا۔ اس لیے کہ غنا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت نہیں، نہ آپ کے بعد آپ کے خلفاء کی یہ سیرت ہے، نہ دوسرے صحابہ کا طریقہ ہے، نہ ہی آپ کی آل اولاد کا۔ اس لیے آپ کی طرف غنا کی نسبت صحیح نہیں اور نہ ہی آپ کی شریعت ہے۔''

(کف الرعاع: ص۲۸۰ ج۲)

ہمیں اعتراف ہے کہ بعض حضرات نے موسیقی کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، مگر جمہور فقہاء ومحدثینِ کرام بہرحال اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ ''حرام'' کا صریح اور صحیح فرمانِ نبوی اور صحابہ کا فتویٰ اس کی حرمت کی بین دلیل ہے۔ جس کا انکار محض مجادلہ ہے۔ اس کے برعکس کسی ایک صحابی سے بسندِ صحیح موسیقی کے جواز کا قول وعمل ثابت نہیں، گویا عہدِ صحابہ میں اس کی حرمت وشناعت پر اتفاق تھا، فتنہ کے دور میں اس کا آغاز ہوا، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے کہ:

إظهارك المعازف والمزامير بدعة في الإسلام.

(النسائی، رقم: ۴۱۴۰، الحلیہ: ص۲۷۰ ج۵)

''تیرا آلاتِ ملاھی اور مزامیر کو رواج دینا اسلام میں بدعت ہے۔''

اس لیے قرونِ متأخرہ میں بعض حضرات نے اگر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے تو وہ قابلِ قبول کیوں کر ہو سکتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہمیں صراطِ مستقیم پر گامزن فرمائے اور ''سبیل المؤمنین'' سے گریز کی راہ اختیار کرنے سے محفوظ رکھے۔ آمین یارب العالمین



اہلِ اشراق کے مزید خدشات کا جواب

کتبِ احادیث میں صحیحین اور بالخصوص صحیح بخاری کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جو شہرتِ دوام عطا فرمائی ہے وہ کسی اور کتاب کو حاصل نہیں، محدثینِ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیح بخاری کی تمام روایات صحیح اور تمام مسائلِ زندگی میں دلیل وحجت ہیں، اس کی احادیث کو قبولِ عام کا شرف حاصل ہے، البتہ معدودے چند روایات اس تلقی بالقبول سے خارج ہیں جن پر بعض محدثین نے اعتراض کیا ہے، لیکن اس کے یہ معنی قطعاً نہیں کہ وہ احادیث ضعیف یا مردود ہیں۔ علامہ الوزیر الیمانی نے انھی روایات کے بارے میں صاف صاف فرمایا ہے:

اعلم أن المختلف فیه من حدیثهما هو الیسیر ولیس ذلک الیسیر ما هو مردود بطریق قطعیة ولا إجماعیة بل غایة ما فیه أنه لم ینعقد علیه الإجماع. (الروض الباسم: ص۷۹ ج۱)

''خوب جان لو کہ بخاری ومسلم کی یہ تھوڑی سی مختلف فیہ احادیث نہ قطعی طور پر ضعیف ہیں اور نہ اجماعی طور پر، بلکہ زیادہ سے زیادہ ان کے بارے میں یہ بات ہے کہ ان کی صحت پر اجماع نہیں ہوا۔''

یعنی وہ متکلم فیہ روایات بھی صحیح ہیں البتہ ان کی صحت پر اتفاق نہیں اور وہ تلقی بالقبول (قبولِ عام) کے درجہ سے کم ہوگئی ہیں۔

بالخصوص وہ روایات جن سے شیخین نے استدلال کیا ہے اور ترجمۃ الباب میں ابتداءً انھیں ذکر کیا ہے، صحت کے اعتبار سے ان کا درجہ ان روایات سے فائق ہے جو متابعتاً اور شواہد میں مذکور ہیں، خود امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی مقدمہ صحیح مسلم میں اس فرق کی طرف اشارہ کیا ہے، اور دیگر ائمہ فن نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔

صحیحین کی متفق علیہ روایات میں ایک روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے جس میں عید کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی موجودگی میں جاریتین (دو جاریہ) کے دف بجانے اور گانے کا ذکر ہے، اور صحیحین ہی میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ ولیستا بمغنیتین وہ

دونوں پیشہ ور مغنیہ نہ تھیں۔ قارئین الاعتصام کے علم میں یہ بات ہوگی کہ موسیقی کے جواز کا فتویٰ اور اس کی تائید وحمایت میں اربابِ اشراق نے اولاً تو ان الفاظ کو ذکر ہی نہیں کیا، ہم نے بفضل اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان کی نشان دہی کی تو پھر ان کو ضعیف ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا۔ ہم نے اس حوالے سے ان کے خدشات کا ازالہ کرنے کی کوشش کی مگر اس سے ان کی تشفی نہیں ہوئی۔ چنانچہ ماہنامہ اشراق ستمبر ۲۰۰۶ء کے شمارہ میں اپنے خطرات کو ایک نئے اسلوب میں پیش کیا گیا، جن کے بارے میں ہم اپنی معروضات قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، یہ وضاحت اس لیے ضروری سمجھی گئی کہ یہ روایت صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی ہے، اور اربابِ اشراق سے پہلے کسی محدث یا کسی صاحب علم نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا، موسیقی کے جواز کا فتویٰ اربابِ اشراق کے علاوہ بعض اور حضرات نے بھی دیا، مگر انھیں بھی اس کی جسارت نہیں ہوئی کہ وہ اس متفق علیہ روایت کو ضعیف قرار دیں۔

ہشام بن عروہ کی روایات

پہلے فرمایا گیا تھا کہ ہشام کی اپنے باپ عروہ سے ایک کے علاوہ باقی تمام روایات امام زہری کے واسطے سے ہیں، مگر ہماری معروضات اور جناب افتخار تبسم صاحب کے توجہ دلانے کے نتیجہ میں اب اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ہشام کا اپنے والد سے سماع نکتۂ اختلاف نہیں رہا۔ (اشراق: ص ۲۸۔ ستمبر ۲۰۰۶ء) والحمد للہ علی ذلک

ہشام کے بارے میں دوسرا اعتراض یہ تھا کہ عراق جانے کے بعد ہشام اپنے والد عروہ سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے تھے۔ اس کے جواب میں ہم نے جو کچھ عرض کیا تھا اس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

۱۔ عراق سے مراد اقلیمِ عراق نہیں، کوفہ ہے اور ہشام سے حماد اور معمر دونوں بصری شاگرد بھی روایت کرتے ہیں۔

۲۔ ہشام کے بارے میں یہ اعتراض کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے۔

۳۔ جس دور کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس میں غیر محتاط ہو گئے تھے اس کے بارے

میں یہ وضاحت بھی ہے کہ اس دور میں ان سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے۔

۴۔ صحیحین میں شیخین کا تتبع معروف ہے، اس لیے ان میں مدلسین یا مختلطین کی روایات کا حکم وہ نہیں جو دوسری کتابوں میں ہے۔ ہماری ان معروضات کے جواب میں فرمایا گیا ہے۔

ہشام یقیناً کوفہ ہی گئے تھے، اہلِ عراق کا حوالہ دینے سے مقصد ہشام کی جائے اقامت کا ذکر کرنا نہیں اور نہ یہ بتانا ہے کہ ان کے ہاں عدمِ احتیاط کا پہلو صرف اہلِ کوفہ کی نقل کردہ مرویات میں پایا جاتا ہے، مقصود یہ ہے کہ اس دور میں ہشام نے ارسال کا طریقہ اختیار کیا تھا، لہٰذا اس دور میں جن راویوں نے بھی ان سے روایت کی ان کی روایات کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (اشراق: ص۲۹)

بجا فرمایا، مگر یہ کوفہ میں دوسری اور تیسری مرتبہ جانے کے بعد ہے، اس دور میں جن حضرات نے ان سے روایات لی ہیں ان کی روایات میں بظاہر اس تصور کی گنجائش موجود ہے کہ ان میں ارسال ہو مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ رہی ''عراق'' کے حوالے سے بات، تو یہ دراصل اس غلط فہمی کا ازالہ ہے کہ ہشام کی تمام اقلیمِ عراق میں یہ پوزیشن نہیں، بلکہ شہر کوفہ کے متعلق ہے، اور ہشام سے روایت کرنے والے صرف ان کے کوفی شاگرد ہی نہیں، جیسا کہ پہلے اس کا تأثر دیا گیا تھا، بلکہ بصری شاگرد بھی ہیں۔ رہی یہ بات کہ ہشام کے بصری تلامذہ نے بھی ان کے کوفہ آنے کے بعد سماع کیا ہے، مدینہ طیبہ میں نہیں، تو اس کی وضاحت آئندہ آرہی ہے۔

ہم نے عرض کیا تھا کہ ہشام کی مرویات کے بارے میں یہ اعتراض ان کے کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے کہ

قدم الكوفة ثلاث مرات قدمة، كان يقول: حدثني أبي قال: سمعت عائشة، وقدم الثانية فكان يقول: أخبرني أبي عن عائشة وقدم الثالثة فكان يقول: أبي عن عائشة.

(التہذیب: ص۵۰ ج۱۱، السیر: ص۳۴ ج۶ وغیرھما)

”ہشام کوفہ میں تین بار آئے، پہلی مرتبہ آئے تو کہتے تھے: حدثني أبي قال: سمعت عائشة یعنی ارسال نہیں کرتے تھے سماع کی صراحت کرتے تھے۔ دوسری بار آئے تو أخبرني أبي عن عائشة کہتے تھے۔ یعنی تب بھی باپ سے روایت میں سماع کی صراحت کرتے تھے، مگر باپ اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے مابین سماع کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ اور تیسری بار آئے تو باپ سے اور باپ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع کا ذکر نہیں کرتے تھے۔“

اب یہ کیا انصاف ہے کہ مطلق طور پر تمام اہلِ کوفہ کی ہشام سے روایات کو غیر متصل اور غیر صحیح قرار دے دیا جائے؟ بالخصوص جب کہ ہشام سے یہ روایت کرنے والے ابو اسامہ حماد بن اسامہ ہیں اور وہ محدثین کے ہاں ہشام سے روایت کرنے میں ثقہ اور ثبت ہیں اور اس کی روایت کو درست قرار دیتے ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ یہ بات ہم نے پہلے بھی عرض کی کہ ہشام پر یہ اعتراض ان کی تمام مرویات کے بارے میں نہیں، مگر اہلِ اشراق نے ہماری اس گزارش کو درخورِ اعتنا ہی نہیں سمجھا۔

اسی طرح یہ بھی عرض کیا تھا کہ التہذیب اور تاریخ بغداد (ص۴۰ ج۱۴) میں وضاحت ہے کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے، اور صحیحین میں یہ روایت ان تینوں کی بجائے ابو اسامہ سے ہے لہٰذا تمام اہلِ کوفہ کی ہشام سے روایات کو ارسال پر محمول کرنا قطعاً درست نہیں۔ مگر افسوس! اہلِ اشراق نے اس طرف بھی نظرِ التفات نہیں فرمائی اور اپنی ضد میں کہے جا رہے ہیں کہ کوفہ میں بیان کی ہوئی روایات کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی سے یہ عقدہ بھی کھل جاتا ہے کہ بصری تلامذہ نے مدینہ میں نہیں کوفہ ہی میں ہشام سے سماع کیا تھا۔ کیا ان تمام نے آخری بار سماع کیا تھا یا اس سے پہلے بھی؟ تمام کا سماع یکساں ہے تو آخر میں سماع کرنے والوں کی نشان دہی چہ معنی دارد؟

صحیحین میں مدلسین کی روایات

صحیحین میں مدلس یا مختلط روایات کے بارے میں جو کچھ ہم نے عرض کیا اس کے بارے میں اہلِ اشراق کی سخن سازی دیکھیے، لکھتے ہیں:

''مولانا (راقم) فرماتے ہیں: صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں، مگر جہاں دلائلِ قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو، اس کا انکار محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی ہے۔ البتہ اس سلسلے میں متأخرین کی بجائے عموماً متقدمین، محدثین جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، کا قول قابلِ قبول ہوگا، ہر کس وناکس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔''

(توضیح: ص۳۰۲ ج۲)

کیا مولانا محترم اس بات کی وضاحت فرمائیں گے کہ اگر مدلسین کی معنعن روایات کے حوالے سے شیخین کا تتبع ایسا ہی قطعی ہے تو بعض روایات میں ''دلائلِ قطعیہ سے انقطاع ثابت ہونے کی گنجائش کیسے پیدا ہوگئی؟ اور جب بعض مقامات پر انقطاع کا انکار ''محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی'' ہے تو پھر کیا دلیل ہے کہ باقی مقامات جو شیخین پر اعتماد یا توجہ اور تنبیہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیرِ بحث نہیں آسکے، اتصال ہی کو حتمی سمجھنا خوش اعتقادی اور تقلید پر مبنی نہیں؟'' (اشراق: ص۳۰، ۳۱)

اولاً: گزارش ہے کہ راقم نے شیخین کے تتبع اور صحیح احادیث کو منتخب کرنے میں ان کے اہتمام اور احتیاط کا ذکر تو کیا لیکن اسے ''قطعی'' قرار نہیں دیا جیسا کہ اہلِ اشراق نے لکھا ہے، جس پر ان کے اعتراض کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ توضیح کی عبارت پر غور فرمائیے ہم نے تو جمہور کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں۔'' بلکہ توضیح میں ہم نے اس موقف پر محدثین کے ''اتفاق'' کا دعویٰ کرنے والوں کی تردید کی ہے، جس کی پوری تفصیل توضیح الکلام (ص۲۹۷ تا ۳۰۲ ج۲) میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اور الاعتصام میں بھی

ہم نے یہی عرض کیا کہ ''محدثین کے ہاں یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں۔''

(ہفت روزہ الاعتصام ۵۸: ۲۹/ ۱۴)

یہاں بھی ''تقریباً'' کا لفظ اسی بات کا غماز ہے کہ یہ اصول مجمع علیہ نہیں، بلکہ اکثری اور جمہور کے نزدیک ہے۔

ثانیاً: زیرِ بحث روایت میں ہشام کی بنا پر اعتراض ہی درست نہیں، اس لیے کہ اولاً تو ہشام مدلس نہیں ہے۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ المعرفۃ للحاکم (ص ۱۰۳) کے حوالے سے امام یحییٰ القطان رحمہ اللہ کا جو قول نقل کیا گیا ہے اس کی سند ہی صحیح نہیں۔ حافظ صلاح الدین کیکلدی العلائی رحمہ اللہ نے یہی واقعہ نقل کر کے صاف طور پر لکھا ہے:

فی جعل هشام بمجرد هذا مدلسا نظر ولم أر من وصفه به. (جامع التحصیل: ص ۱۲۸)

''صرف اس واقعہ کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دینا محلِ نظر ہے میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کو مدلس کہا ہے۔''

حافظ الحلبی رحمہ اللہ نے بھی التبیین لأسماء المدلسین (رقم: ۹۰) میں حافظ العلائی رحمہ اللہ سے یہی کچھ نقل کر کے گویا ان کی تائید کی ہے کہ ہشام کو کسی نے مدلس نہیں کہا، البتہ علامہ ابن العراقی نے امام یعقوب بن شیبۃ کے جس قول کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دیا اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بھی طبقات المدلسین کے پہلے طبقہ میں ہشام کو ذکر کیا وہ قول جسے اشراق اپریل ۲۰۰۶ء میں تہذیب (ص ۵۰ ج ۱۱) کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے، کہ ''ہشام عراق جانے کے بعد اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے جس کی وجہ سے ان کے شہر کے لوگوں نے ان پر اعتراض کیا۔ ہماری رائے میں ہشام اہلِ عراق کو تأثر یہ دیتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی تھیں، اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کر دیں جو انھوں نے براہِ راست نہیں، بلکہ بواسطہ سنی تھیں۔''

لیکن امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمہ صحیح مسلم (ص۲۲) میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ محدثین بسا اوقات ارسالاً روایت بیان کرتے ہیں اور جس سے حدیث سنی ہوتی ہے اس کا نام نہیں لیتے اور کبھی نشاط میں پوری سند سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ اسے سنا ہوتا ہے۔ اس حوالے سے انھوں نے جو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں ہشام بن عروہ کی روایت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مثلاً ایوب سختیانی، ابنِ مبارک، وکیع، ابنِ نمیر، اور ایک جماعت ہشام عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے یہ روایت بیان کرتے ہیں "کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سب سے عمدہ خوشبو لگاتی تھی، احرام باندھتے وقت اور احرام کھولتے وقت۔" یہی روایت لیث بن سعد، داود العطار، حمید بن الاسود، وہیب بن خالد اور ابو اسامہ، ہشام سے بواسطہ عثمان بن عروہ عن عروہ عن عائشہ روایت کرتے ہیں۔ اسی طرح ہشام عن ابیہ عن عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب اعتکاف میں ہوتے تو اپنا سر میری طرف جھکا دیتے، میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سر مبارک میں کنگھی کرتی حالانکہ میں حائضہ ہوتی۔ اس روایت کو امام مالک رحمہ اللہ نے زہری سے روایت کیا ہے اور وہ اسے عروہ عن عمرۃ عن عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اس نوعیت کی مثالوں سے امام مسلم رحمہ اللہ نے ثابت کیا ہے کہ یہ صورت ارسال واتصال کی ہے، خوشی اور اطمینان کی حالت میں محدث پوری متصل سند ذکر کرتا ہے اور کبھی اسے واسطہ کے حذف سے مرسلاً بیان کرتا ہے۔ یوں انھوں نے اشارہ کیا ہے کہ ہشام کی ایسی روایات تدلیس کی بنا پر نہیں ارسال واتصال کی صورت میں ہیں، ان روایات میں گو یہ بھی احتمال ہے کہ ہشام نے پہلے بواسطہ عثمان سنا ہو پھر خود براہِ راست بھی عروہ سے سماع کیا ہو، یا عروہ نے یہ روایت بواسطۂ عمرۃ سنی ہو، پھر براہِ راست عروہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کا سماع کیا ہو۔ لیکن امام مسلم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں صورت اتصال وارسال کی ہے۔ دونوں اسانید نقل کرنے والے ائمۂ کبار ہیں ان کی تغلیط ممکن نہیں، اور ایسا "ثقات محدثین" اور "ائمۂ اہلِ علم" کرتے ہیں، اس سے متن کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

امام مسلم رحمہ اللہ کا مرسل روایت کے ضمن میں اس بحث کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی ایسی روایات کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار نہیں دیتے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی ہشام کی ایسی روایات کو نشاط وانبساط پر ہی محمول کیا ہے، تدلیس پر نہیں۔ ملاحظہ ہو، العلل (ص ۳۱۷ ج ۱۵) ان سے قبل یہی بات امام احمدؒ نے فرمائی ہے۔ (شرح علل الترمذی لابن رجب: ص ۶۷۹ ج ۲) علامہ عبدالرحمٰن المعلمی نے بھی التنکیل (ص ۵۱۷، ۵۱۸ ج ۱) میں کہا ہے کہ ہشام مدلس نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ہشام کی تدلیس کے بارے میں ابنِ خراش کے قول سے بھی استدلال کیا ہے۔ حالانکہ ابنِ خراش، جن کا نام عبدالرحمٰن بن یوسف بن خراش ہے۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے میزان (ص ۳۰۲ ج ۴) میں ابنِ قطان کے قول کی تردید کرتے ہوئے وکذا قول عبد الرحمن بن خراش کہہ کر اس قول کی بھی تردید کر دی ہے۔ ائمۂ فن نے اس کی جرح پر اعتماد نہیں کیا جیسا کہ ہدی الساری میں حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے سلیمان بن داود العتکی، موسیٰ بن اسماعیل التبوذکی کے تراجم میں، اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے المیزان میں احمد بن عبدہ، ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل کے تراجم میں اشارہ کیا ہے۔ شیخ ابوغدہ نے الرفع والتکمیل (ص ۲۶۸، ۲۶۹) کے حواشی میں بھی اس حقیقت کی وضاحت کی ہے۔ اس لیے اس قول کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دینا بھی صحیح نہیں۔ اگر اسے معتبر قرار دیا جائے تو بھی اس سے صحیح بخاری اور مسلم کی زیرِ بحث غنائے جاریتین کی روایت پر کلام خود ابنِ خراش کے موقف کے خلاف ہے، کیونکہ اس میں انھوں نے کہا ہے کہ کوفہ میں ان آخری ایام میں ہشام سے وکیع، ابنِ نمیر اور محاضر نے سماع کیا ہے۔ مگر یہ روایت ان تینوں میں سے کسی ایک سے مروی نہیں اس لیے ابنِ خراش کے قول سے اس پر نقد محض طفل تسلی اور اصول سے بے خبری پر مبنی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ہشام بن عروۃ کو بلاشبہ طبقات المدلسین میں ذکر کیا ہے، اور تقریب التھذیب (ص ۵۳۳) میں بھی کہا ہے کہ ربما دلس مگر ان کی یہ بات محلِ نظر ہے، بلکہ طبقات المدلسین میں جو انھوں نے فرمایا ہے:

ذكر بذلک أبو الحسن بن القطان وأنكره الذهبي، وابن القطان معذور فإن الحكاية المشهورة عنه أنه قدم العراق ثلاث مرات .الخ

کہ ''اسے تدلیس کے ساتھ ابن قطان رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، مگر علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کا انکار کیا ہے، اور ابنِ قطان معذور ہیں کیونکہ ہشام کے بارے میں حکایت مشہور ہے کہ وہ تین بار عراق گئے۔''

صحیح نہیں ہے، علامہ ابنِ قطان رحمہ اللہ نے قطعاً ہشام کو مدلس نہیں کہا اور نہ اس حوالے سے علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کی تردید ہی کی ہے، بلکہ علامہ ابن قطان رحمہ اللہ نے ہشام کو مختلط قرار دیا ہے جیسا کہ بیان الوهم والإيهام (ص۵۰۴ ج۵ رقم ۲۷۲۶) میں ہے۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اسی کی تردید بلکہ سخت تردید کی ہے۔ ملاحظہ ہو: نقد الإمام الذهبي لبيان الوهم والإيهام (ص۱۲۶ رقم ۸۵ میزان الاعتدال: ص۳۰۱، ۳۰۲ ج۴، سیر اعلام النبلا: ص۳۵، ۳۶ ج۶) امام احمد رحمہ اللہ نے بھی فرمایا ہے کہ مجھے ہشام کے تغیر کے بارے میں کوئی بات نہیں پہنچی۔ (شرح العلل، لابن رجب: ص۶۷۹ ج۱) بلکہ خود حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بھی علامہ ابنِ قطان رحمہ اللہ سے اختلاط کا قول ہی نقل کیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

قال أبو الحسن بن قطان تغير قبل موته ولم نرله في ذلك سلفا. (التھذیب: ص۵۱ ج۱۱)

کہ ''ابوالحسن بن قطان رحمہ اللہ نے کہا ہے ہشام وفات سے پہلے متغیر ہو گئے تھے لیکن اس میں ہم ان کا کوئی سلف نہیں دیکھتے کہ متقدمین میں سے کسی نے بھی ہشام کو مختلط و متغیر کہا ہو۔''

ابنِ قطان رحمہ اللہ سے تدلیس کا قول تو حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بھی کہیں نقل نہیں کیا، اس لیے ابنِ قطان رحمہ اللہ کے حوالے سے ہشام کو مدلس قرار دینا اور اس کی تردید علامہ ذہبی سے نقل کرنا درست نہیں۔

البتہ امام یعقوب بن شیبہ اور ابنِ خراش کے قول کی بنا پر انھوں نے فرمایا ہے کہ: ھذا ھو التدلیس یہی تدلیس ہے، مگر ہم ان دونوں کے قول کی وضاحت پہلے کر چکے ہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے اسی صورت کو ارسال و اتصال پر محمول کیا ہے تدلیس پر نہیں، کیونکہ ہشام مدلس نہیں ہیں، معنعن روایت پر بحث کے ضمن میں ہشام کی ایسی مرویات کی طرف اشارہ کر کے انھوں نے ثابت کیا ہے کہ ثقہ راویوں سے یہ بات منقول ہے کہ وہ اپنے شیوخ سے وہ روایتیں بھی بیان کرتے ہیں جنھیں انھوں نے براہِ راست سنا نہیں ہوتا، مگر اس کے باوجود محدثین ان کے عنعنہ کو قبول کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اگر وہ مدلس ہوں تو ان کا عنعنہ کیوں کر قبول کیا جا سکتا ہے، اس لیے امام یعقوب اور ابنِ خراش کے قول کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دینا صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں اگر حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے طبقات المدلسین میں ہشام کو ذکر کیا ہے تو انھی کے بیان کردہ طبقات کے مطابق ہشام کو پہلے طبقہ میں ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

الأولی من لم یوصف بذلک إلا نادراً

''کہ پہلا طبقہ وہ ہے جن کی طرف نادر طور پر تدلیس کی نسبت کی گئی ہے۔''

بلکہ انھوں نے النکت علی کتاب ابن الصلاح میں بھی ہشام کو پہلے طبقہ ہی میں شمار کیا ہے، جن کے بارے میں خود انھوں نے یہ وضاحت کی ہے:

الأولی: من لم یوصف بذلک إلا نادرا، وغالب روایاتھم مصرحة بالسماع، والغالب أن إطلاق من أطلق ذلک علیھم فیه تجوز من الإرسال إلی التدلیس، ومنھم من یطلق ذلک بناء علی الظن، ویکون التحقیق بخلافه. الخ

(النکت: ص ۶۳۶، ۶۳۷ ج ۲)

''پہلا درجہ وہ ہے جسے شاذ و نادر طور پر مدلس کہا گیا ہے اور اکثر ان کی روایات میں صراحتِ سماع پائی جاتی ہے، اور اکثر جنھوں نے انھیں مدلس کہا

ہے انھوں نے ارسال سے تجوز کرتے ہوئے مدلس کہہ دیا ہے، اور ان میں وہ بھی ہیں جنھیں محض ظن کی بنا پر مدلس کہا گیا ہے اور تحقیق وحقیقت اس کے خلاف ہے۔''

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے اس بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ہشام اصطلاحی مدلس نہیں، نہ ہی اس کے عنعنہ پر محدثینِ سابقین نے اعتراض کیا ہے، اس لیے ہشام کی معنعن روایت کی بنا پر اشراق کا اعتراض درست نہیں، بلکہ ان کی یہ لن ترانی تو اپنے منہ میاں مٹھو بننے کا مصداق ہے کہ ''باقی مقامات جو شیخین پر اعتماد یا توجہ اور تنبہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیرِ بحث نہیں آسکے، اتصال ہی کو حتمی سمجھنا محض خوش اعتقادی اور تقلید پر مبنی ہے۔'' (اشراق: ص ۳۱ ستمبر ۲۰۰۶ء)

گویا تقریباً گیارہ سو سال تک شیخین پر اعتماد کے نتیجہ میں تو یہ روایت محدثین کے زیرِ بحث نہیں آئی۔ یہ ''شرف وفضل'' اشراق سے وابستہ ''محققین'' کے حصہ میں آیا ہے اور اب یہ راز ان پر کھلا ہے کہ یہ روایت تو ہشام کی تدلیس کی بنا پر نا قابلِ اعتبار ہے۔ سبحان اللہ

سلفِ امت کی یوں تغلیط اشراق کے حلقۂ ارادت کا ''طرۂ امتیاز'' ہے حتی کہ اس حلقہ کے مأخذ شریعت بھی سلفِ امت کے برعکس ہیں۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآنِ مجید سے جو مسئلہ سمجھا اور اس پر عمل کیا وہ بھی ان حضرات کے نزدیک درست نہیں، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآنِ پاک سے موسیقی اور آلاتِ موسیقی کو حرام سمجھا، مگر ان حضرات کے نزدیک ''قرآنِ مجید اس کے بارے میں خاموش ہے۔'' (اشراق)

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ﴿فهل أنتم منتهون﴾ کا فرمان سن کر پکار اٹھے انتهينا انتهينا، مگر ہمارے ''دانشوروں'' اور اہلِ اشراق کو قرآن میں یہ حرمت نظر نہیں آتی۔ چنانچہ اسی حلقہ کے ایک دانش ور جناب عبدالباسط صاحب شراب سے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

''اپنے پچھلے جواب میں ہم نے (شراب کے لیے) ناپسندیدہ کا لفظ حرمت کے مقابلے میں اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں کیا، اس سے یہ واضح

کرنا مقصود تھا کہ شراب پینا شرعی حرمتوں میں سے نہیں، بلکہ وہ تو اس سے بھی زیادہ بنیادی یعنی فطری حرمتوں میں سے ہے۔..... آپ (سائل) نے فرمایا کہ ہماری رائے نصوصِ شرعیہ کے خلاف ہے،، اگر قرآن کی کوئی ایسی آیت پیش کردیں جس میں اللہ تعالیٰ نے شراب کو واضح لفظوں میں حرام قرار دیا ہے تو ہمیں اپنی رائے سے رجوع کرنے میں ہرگز کوئی تأمل نہیں ہوگا۔

(بحوالہ الشریعہ: ص ۳۷ فروری ۲۰۰۷)

اس نوعیت کے کتنے مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے سلفِ امت سے جدا راستہ اختیار کیا، لہٰذا اگر صحیح بخاری و مسلم کی حدیث، جسے گیارہ سو سال سے امت نے صحیح تسلیم کیا اور اس سے استدلال کیا، پر یہ حضرات حرف گیری کرتے ہیں تو اس میں اچنبھے کی کون سی بات ہے؟

حالانکہ امام یعقوب بن شیبہ وغیرہ نے جو کچھ فرمایا ہے، آپ پڑھ آئے ہیں کہ امام مسلم رحمۃ اللہ نے وہی بات اپنے اسلوب میں کہہ کر ہشام کی معنعن روایتوں پر اعتراض کو رد کر دیا ہے کیونکہ وہ اصطلاحی مدلس نہیں ہیں۔ پھر یہ بات بھی نہیں کہ اس کا اب انکشاف اہلِ اشراق پر ہوا ہے، بلکہ تاریخ وتراجم کی کتابوں میں حافظ بغدادی رحمۃ اللہ سے لے کر حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ تک لکھتے چلے آئے ہیں، لیکن اس کے باوجود کسی نے بھی ہشام کی صحیحین میں روایات کو موردِ طعن نہیں بنایا۔

اس لیے اہلِ اشراق کا یہ کہنا کہ یہ روایت ''توجہ اور تنبہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیرِ بحث نہیں آسکی'' اپنے منہ میاں مٹھو بننے کے مترادف ہے۔ جب ہشام کا یہ اسلوب محدثین کے ہاں زیرِ بحث رہا ہے تو اس کے بعد اس پر عدم ''توجہ و تنبہ'' چہ معنی دارد؟

بلکہ ہم نے عرض کیا کہ اگر ہشام کے بارے میں اس کہانی کو تسلیم کیا جائے تو خود اسی میں وضاحت ہے کہ اس دور میں ہشام سے سماع کرنے والے ''وکیع، ابنِ نمیر اور محاضر'' ہیں لیکن بخاری اور مسلم کی اس روایت کو ہشام کے ان تلامذہ نے بیان ہی نہیں کیا

اس لیے اس پر نقد و اعتراض بے اصولی پر مبنی ہے اور اپنے آپ کو مطمئن کرنے کے ناکام کوشش ہے۔

روایت میں راوی کا تصرف

دوسرا اشکال اربابِ اشراق کا یہ تھا کہ روایت میں قالت و لیستا بمغنیتین یعنی ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ دونوں پیشہ ور گانے والی نہیں تھیں، اس جملہ کے بارے میں اہلِ اشراق کا نقطۂ نظر یہ ہے ''یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہی نہیں، یہ بعد کے راویوں کا اپنا قیاس ہے جسے انھوں نے متن میں شامل کر دیا ہے۔''

(اشراق: ص ۳۰ مارچ ۲۰۰۶)

ان کی اس فکر کی کجی ہم بحمد اللہ الاعتصام میں واضح کر چکے ہیں، اب تازہ ارشاد جو انھوں نے فرمایا، طول بیانی اور سخن سازی جس میں ہم ان کی مہارت کے معترف ہیں، سے قطع نظر، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ذخیرۂ حدیث میں اس کی ان گنت مثالیں پائی جاتی ہیں کہ ایک راوی کوئی روایت بیان کرتا ہے اور اس کے متن میں کوئی ایسی بات بھی شامل کر دیتا ہے جس کو وہ بر بنائے وہم اصل روایت کا حصہ سمجھ رہا ہوتا ہے۔ اس صورت میں وہ اگر کسی موقعہ پر اپنے شامل کردہ ٹکڑے کو ''قال'' یا ''قالت'' کہہ کر اوپر کے راوی کی طرف منسوب کر دیتا ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔'' (اشراق: ص ۳۲ ستمبر ۲۰۰۶)

ہمیں تسلیم ہے کہ ذخیرۂ حدیث میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں، محدثین نے اس نوعیت کی روایات کو ''مدرج'' کی اصطلاح سے متعارف کروایا ہے، اور ادراج کے ثبوت کے لیے اصول وضوابط مقرر کیے ہیں اور اس نوعیت کی روایات کو مستقل کتابوں میں جمع کر کے ایسی روایات کی نشان دہی کی ہے۔ افسوس ہے کہ ان ضوابط سے منحرف ہو کر بلا دلیل محض اپنی فکر کی ہمنوائی میں کسی جملہ کو مدرج قرار دینا بہت بڑی جسارت ہے۔ محترم جناب عمار خان صاحب ناصر جو اس بحث میں اشراق کے مدد و معاون بنے ہیں اور ماشاء اللہ ''علمی نکات'' سے اسے سہارا دے رہے ہیں، انھی کے جدِ محترم حضرت مولانا محمد سرفراز صفدر صاحب رقم طراز ہیں:

’’محدثینِ کرام کا ضابطہ ہے کہ جو جملہ حدیث کے ساتھ ہو تو وہ متصل ہی مانا جائے گا اور محض احتمال سے ادراج ثابت نہیں ہو سکتا، اور ادراج کے اثبات کے لیے محدثین نے جو قواعد بیان کیے ہیں وہ یہ ہیں کہ مدرج حصہ کسی دوسری روایت میں الگ آیا ہو، یا راوی صراحت سے بیان کرے کہ یہ مدرج ہے، یا اطلاع پانے والے اماموں میں سے کوئی اس کی تصریح کرے یا اس قول کا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہونا محال ہو۔‘‘ (تسکین الصدور: ص ۱۸۰)

مولانا صفدر صاحب نے جو کچھ فرمایا اصولِ حدیث کی کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے، اس اصول کی روشنی میں کیا یہ حصہ کسی دوسری روایت میں الگ طور پر آیا ہے؟ قطعاً نہیں۔ کسی راوی یا محدث نے تصریح کی ہے کہ یہ فلاں راوی کی غلطی سے حدیث میں درج ہو گیا ہے؟ بالکل نہیں۔ بلکہ گیارہ سو سال سے تمام محدثین اور اہلِ علم اسے صحیح تسلیم کر کے اس سے استدلال کرتے رہے، مگر اب اہلِ اشراق پر یہ راز فاش ہوا ہے کہ یہ تو راوی کی غلطی سے حدیث میں درج ہو گیا ہے۔

اسی ضمن میں محترم عمار صاحب نے اپنی بات میں رنگ بھرتے ہوئے راقم کی ایک عبارت کو اپنی موافقت میں نقل کیا کہ توضیح الکلام میں ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے (توضیح الکلام: ص ۱۲۴ ج ۱) راقم نے لکھا ہے:

’’بعض اہلِ علم نے ان الفاظ کو صرف اس بنا پر صحیح باور کر لیا ہے کہ یہ صحیح بخاری میں ہیں، مگر یہ صحیح نہیں، جب کہ صحیح بخاری و مسلم میں شیخین ایسی حدیث کو بھی لے آتے ہیں جو مقصود کے اعتبار سے تو صحیح ہوتی ہے (یعنی من حیث المجموع) اگرچہ کوئی ٹکڑا اس کا ان کے معیارِ صحت کے مطابق نہیں ہوتا، بلکہ اس میں بعض رواۃ کا وہم ہوتا ہے، صحیحین کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے یہ بات نئی نہیں۔‘‘

اس عبارت سے ان کا مقصد یہ ہے کہ جب راقم نے صحیحین میں بعض راویوں کے وہم کو تسلیم کیا ہے تو زیرِ بحث روایت میں راوی کے وہم سے انکار کیوں ہے؟

مگر ہمیں افسوس ہے کہ محترم عمار صاحب نے ہمارے موقف کی صحیح ترجمانی نہیں کی، صحیح بخاری میں جس وہم کا راقم نے ذکر کیا، کیا وہ راقم کا بتلایا ہوا فہم ہے یا اس وہم کا اشارہ خود امام بخاری، امام بیہقی، علامہ ابن قیم اور علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہم نے کیا ہے؟ اس طرح صحیحین میں بعض راویوں کا وہم ذکر کرنا بھی ہیچ مداں کی جسارت نہیں اس کی نشان دہی بھی محدثینِ سابقین رحمۃ اللہ علیہم نے کی ہے؟

سخن شناس نئی دلبرا خطا ایں جا است

اپنی بات بلکہ اپنے فیصلے کو مستحکم کرنے کے لیے یہ بھی فرمایا گیا کہ ''کسی حدیث کی صحت وضعف کو طے کرنے کا معیار نقدِ روایت کے اصول ہیں یا ائمۂ فن کے اقوال، آخر ائمۂ فن کس بنیاد پر کسی روایت کی صحت وضعف کا فیصلہ فرماتے ہیں؟ اگر ان کے فیصلوں کی بنیاد وحی والہام کی بجائے دلائل وشواہد پر ہوتی ہے تو دلائل کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟......علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

> ''ابن الصباغ نے کہا ہے کہ اگر راوی اضافہ بیان کرے، جب کہ اس کے بغیر روایت کرنے والے راوی ایک ایسی جماعت ہوں جن کا وہم میں مبتلا ہو جانا بعید از قیاس ہو یا ان جیسے راویوں کا اس جیسی بات کو نقل کرنے سے غافل رہ جانا عادتاً ممکن نہ ہو تو زیادت ناقابلِ اعتبار قرار پائے گی۔ ابن السمعانی نے بھی یہی بات کہی ہے اور اس پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے کے محرکات اور دواعی بھی کافی پائے جاتے ہوں۔'' ہم نے اسی اصول پر ہشام کی روایت میں ابواسامہ کے اضافہ کردہ جملے قالت ولیستا بمغنیتین کو ابواسامہ کا وہم قرار دیا ہے۔''
>
> (اشراق: ص ۳۴ ستمبر ۲۰۰۶ء)

بلاشبہ کسی روایت کو پرکھنے اور اس پر صحت وضعف کا حکم لگانے کے اصول ہیں اور انھی اصولوں کی بنا پر محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے کسی حدیث پر صحت وضعف کا حکم لگایا ہے، اور یہ حکم لگانے والوں میں بعض وہ ہیں جن کا حزم واحتیاط اور ان کا تتبع سب کے ہاں مسلم ہے، پھر تنہا ان

کے حکم پر ہی کیا موقوف، متاخرین نے بھی انھی اصولوں کے تحت ان روایات کا مزید جائزہ لیا اور ان کی موافقت کی۔ متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرۂ احادیث تھا، ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں از بر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے، جیسا کہ تاریخ وتراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے۔

اس کے برعکس چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی سے ان سابقین محدثین کے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینا خودسری ہے اور بقول شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ "سبیل المومنین" سے انحراف ہے۔ علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وليعلم أن تحسين المتأخرين وتصحيحهم لا يوازي تحسين المتقدمين فإنهم كانوا أعرف بحال الرواة لقرب عهدهم بهم ، فكانوا يحكمون ما يحكمون به بعد تثبت تام ومعرفة جز ئية ،أما المتأخرون فليس عندهم من أمرهم غير الأثر بعد العين ، فلا يحكمون إلا بعد مطالعة أحوالهم في الأوراق، وأنت تعلم أنه كم من فرق بين المجرب والحكيم، وما يغني السواد الذي في البياض عند المتأخرين عما عند المتقدمين من العلم على أحوالهم كالعيان ،فإنهم أدركوا الرواة بأنفسهم فاستغنوا عن التساؤل والأخذ عن أفواه الناس، فهؤلاء أعرف الناس فبهم العبرة.

(فیض الباری: ص ۴۱۴ ج ۴)

"یہ بات خوب جان لیں کہ متاخرین کی تحسین اور تصحیح متقدمین کی تحسین و تصحیح کے برابر نہیں کیونکہ متقدمین قربِ عہد کی بنا پر راویوں کے احوال زیادہ جانتے تھے، وہ جو بھی فیصلہ فرماتے پورے احتیاط اور اس کی جزئیات کو معلوم کرنے کے بعد فیصلہ فرماتے تھے۔ (متاخرین کی طرح) وہ اوراق میں لکھے ہوئے راویوں کے احوال دیکھ کر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔ اور

تمھیں معلوم ہے ایک تجربہ کار اور حکیم کے مابین کیا فرق ہے۔ متقدمین کے پاس راویوں کو براہِ راست پرکھنے کا جو علم تھا اس کے مقابلے میں متاخرین کے نزدیک کتابوں میں لکھا ہوا علم فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ متقدمین کو براہِ راست راویوں سے سابقہ پڑا ہے وہ کسی اور سے پوچھنے اور سوال کرنے سے مستغنی تھے، وہی راویوں کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے لہٰذا انھی کی بات قابلِ اعتبار ہے۔''

مگر ہم نے تو عرض کیا کہ روایت زیرِ بحث کو متقدمین کیا متاخرین، سوائے اہلِ اشراق کے، سب صحیح تسلیم کرتے رہے ہیں اور جس اصول کی بنا پر آج عملِ جراحی شروع ہوا ہے وہ آخران کے پیشِ نظر بھی تھا یا نہیں؟

پھر جہاں تک اس اصول کا ذکر ہے جسے تدریب الراوی (ص ۲۴۶ ج ۱) کے حوالے سے علامہ ابنِ صباغ سے نقل کیا گیا ہے، تو اس بارے میں بھی اہلِ اشراق نے بڑا گھپلا کیا ہے، اور اس کی محترم عمار صاحب سے قطعاً توقع نہ تھی، پہلے تو یہی دیکھئے کہ علامہ ابو نصر ابن الصباغ جن کا نام عبد السید بن محمد بن عبد الواحد ہے وہ ۴۷۷ھ میں فوت ہوئے، پانچویں صدی ہجری کے وہ معروف شافعی فقیہ ہیں، ابن السمعانی ان سے بھی متاخر ہیں۔ محترم عمار صاحب کو آخر پانچویں صدی ہجری میں بیان کیا ہوا اصول ہی کیوں نظر آیا؟ کیا اسی تدریب الراوی میں کوئی اور اصول بیان نہیں ہوا کہ انھوں نے اسی کو نقل کرنے کی زحمت فرمائی ہے۔

جب کہ امرِ واقع یہ ہے کہ اسی تدریب الراوی میں سب سے پہلے یہ بیان ہوا ہے کہ جمہور فقہاء اور محدثین مطلقاً ثقہ کی زیادت کو قبول کرتے ہیں، بلکہ ابنِ طاہر نے تو اس پر اتفاق کا دعویٰ کر دیا ہے۔ کاش محترم عمار صاحب نے اس حوالے سے اپنے دادا جان حضرت مولانا محمد سرفراز صفدر صاحب ہی سے دریافت کر لیا ہوتا کہ یہ مسئلہ کیا ہے، ان جیسے بحاث اور ناقد سے یہ توقع تو نہیں کہ وہ اپنے دادا جان کے فیصلے سے بے خبر ہوں گے، تاہم عرض ہے کہ انھوں نے دو اڑھائی صفحات میں متعدد حوالے نقل کر کے، جن میں تدریب الراوی کا

بھی حوالہ ہے، فرمایا ہے: ''محدثینِ کرام فقہائے عظام اور اربابِ اصول کا یہ اتفاقی، اجماعی اور طے شدہ قاعدہ ہے کہ جب راوی ثقہ اور حافظ ہو اور وہ زیادت کرے تو مطلقاً اس کی روایت مقبول ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۱۹۶ ج ۱، ط دوم)

ہماری طرح ممکن ہے جناب محترم عمار صاحب کو دادا جان کے اس دعویٰ ''اتفاق واجماع'' سے اختلاف ہو، لیکن اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ علامہ ابنِ صباغ اور ابن السمعانی کے برعکس رائے رکھنے والے کون اور کتنے ہیں۔

مزید یہ کہ تدریب الراوی کی اس بحث میں علامہ سیوطی نے مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد بالآخر شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كابن مهدي ويحيى القطان وأحمد وابن معين وابن المديني والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم والنسائي والدارقطني وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة المنافية بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى. (تدریب: ص ۲۴۶ ج ۱)

''کہ متقدمین ائمۂ حدیث جیسا کہ امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام یحییٰ بن سعید قطان، امام احمد، امام یحییٰ بن معین، امام علی بن مدینی، امام بخاری، امام ابوزرعہ، امام ابوحاتم، امام نسائی، امام دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ سے منقول ہے کہ جو زیادت (دوسری روایات کے) منافی ہے اس میں ترجیح کا اعتبار ہے، بایں طور کہ اس کے قبول کرنے سے دوسری روایت کی تردید لازم آتی ہو۔''

یعنی اگر وہ زیادت دوسری روایات کے منافی ہے تو مقبول نہیں اگر منافی نہیں تو وہ مقبول ہے، یہ ہے متقدمین محدثین رحمہم اللہ کا فیصلہ، جماعت کے مقابلے میں ایک کی روایت میں خطا کا بلاشبہ احتمال ہے، مگر یہ تب ہے جب وہ احفظ اور اثبت نہ ہو اور اس کی زیادتی دوسری روایت کے منافی ہو، اسی اصول کے مطابق محدثین نے ابواسامہ کی روایت کو قبول

کیا اور اسے صحیح قرار دیا، انھوں نے کوئی بے اصولی نہیں کی، یہ بھی بایں طور کہ ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے، احادیث تو محفوظ ہیں مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں، پھر ابواسامہ حماد بن اسامہ تو وہ ہیں جن کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

أبو أسامة ثقة ما كان رواه عن هشام.

"ابواسامہ ثقہ ہیں، جس قدر وہ ہشام سے روایات بیان کرتے ہیں۔"

انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ ابواسامہ سے بڑھ کر ہشام سے روایت کرنے اور اس سے بہتر روایت کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ (شرح العلل لابن رجب: ص۶۸۰ ج ۲)

ہشام سے روایت کرنے میں ان کے اختصاص کا یہ عالم تھا کہ وہ ان سے چھ سو احادیث بیان کرتے تھے، ستر کے قریب وہ روایات ہیں جو بخاری اور مسلم میں ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

كان ثبتاً ما كان أثبته لا يكاد يخطئ.

"ابواسامہ ثبت تھے، وہ اس قدر ثبت تھے کہ خطا نہیں کرتے تھے۔"

امام احمد رحمہ اللہ ہی سے ان کے اور امام ابوعاصم الضحاک بن مخلد جیسے ثقہ وثبت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا:

"ابواسامہ تو ابوعاصم جیسے سو ہوں ان سے بھی ثبت ہیں، ابواسامہ ضابط تھے صحیح الکتاب تھے۔"

گویا امام ابواسامہ احادیث لکھتے تھے، وہ خود بھی ثبت اور ان کی کتاب بھی صحیح تھی وہ خود فرماتے ہیں: میں نے اپنی ان انگلیوں سے ایک لاکھ احادیث لکھی ہیں۔ ملاحظہ ہو: (التھذیب: ص۲،۳ ج ۳، السیر: ص ۲۷۸ ج ۹، التذکرہ: ص۳۲۱ ج ۱) وغیرہ۔ لہٰذا جب وہ ثقہ اور ثبت، ہشام سے روایت کرنے میں پیش پیش، اور صحیح الکتاب تھے، ان کی روایت میں یہ جملہ کسی بھی روایت کے معارض ومخالف نہیں، انھی وجوہ کی بنا پر محدثینِ کرام نے ان کی بیان کردہ اس روایت پر اعتماد کیا، لیکن چونکہ اربابِ اشراق کے لیے یہ جملہ سوہانِ روح ہے اسی لیے وہ اسے صحیح تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں، بلکہ محدثین کے فیصلے کو اصول سے

انحراف تصور کرتے ہیں، حالانکہ امرِ واقع یہ ہے کہ محدثین نے اسے صحیح کہنے میں اپنے کسی اصول سے انحراف نہیں کیا۔ پانچویں صدی میں علامہ ابن الصباغ کے قول کو محدثین کا فیصلہ اور اصول قرار دینا بجائے خود درست نہیں۔

ایک اور گھپلا

یہی نہیں اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ محترم عمار صاحب فرماتے ہیں کہ:

''ہمارے بیان کیے ہوئے اصول ہی کے تحت ام المؤمنین کی زیرِ بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کے بیان کردہ اضافے پر ہماری تنقید سے راقم نے اتفاق کیا ہے، اسحاق بن راشد نے ابنِ شہاب زہری سے روایت میں دوسرے تلامذہ کے خلاف یہ اضافہ کیا ہے کہ ابو بکر نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے۔ اس حوالے سے راقم نے عرض کیا تھا کہ ''اسحاق بن راشد گو ثقہ ہیں تاہم امام زہری سے روایت کرنے میں ان کے کچھ اوہام ہیں، اور یہ روایت بھی اسحاق بن راشد نے امام زہری سے ہی بیان کی ہے۔''

اسی عبارت کو محترم عمار صاحب نے اپنی موافقت میں پیش کرتے ہوئے فرمایا: ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام کے پائے جانے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی نقل کردہ روایات اور زیادات بالکل قابلِ اعتبار نہ رہیں؟ خود مولانا محترم (راقم) نے ہشام بن عروہ کے عراقی تلامذہ کی روایات میں بعض اوہام کے پائے جانے کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کا دفاع کیا ہے۔ الخ (اشراق: ص ۳۵، ۳۶ ستمبر ۲۰۰۶ء)

یہاں پہلے یہ تو دیکھئے کہ اسحاق بن راشد ثقہ وصدوق ہیں، مگر امام زہری رحمہ اللہ کی روایات میں ان کے کچھ اوہام ہیں، حتیٰ کہ امام یحییٰ بن معین نے تو فرمایا ہے:

لیس هو فی الزهری بذاک.

امام محمد بن یحییٰ الذہلی رحمہ اللہ، جن کا امام زہری رحمہ اللہ کی روایات میں اختصاص محدثین کے ہاں معروف ہے، فرماتے ہیں:

هو مضطرب الحديث في حديث الزهري.

اسی طرح امام نسائی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اسحاق کی زہری سے روایات قوی نہیں، **ليس بذاك القوي .**

(التھذیب: ص۲۳۰ ج۱، مقدمہ فتح الباری: ص۳۸۹، تحفۃ الاشراف: ص۲۸ ج۱۲)

امام زہری رحمہ اللہ سے اسحاق کی روایات میں کلام کے باعث ہی امام بخاری رحمہ اللہ نے تنہا ''اسحاق عن الزہری کی سند سے کوئی روایت نہیں لی، حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے:

غالب ماأخرج له البخاري ما شاركه فيه غيره عن الزهري وهي مواضع يسيرة. (ھدی الساری: ص۳۸۹)

''امام بخاری رحمہ اللہ نے زہری سے اس کی جتنی روایات بیان کی ہیں۔ ان میں دوسرے اس کے شریک ہیں اور وہ چند مقامات ہیں۔''

اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کے تتبع اور احتیاط کی تائید ہوتی ہے، اسی بنا پر راقم نے عرض کیا تھا، اسحاق کی روایت میں **فسبهما و خرق دفيهما** کے الفاظ محلِ نظر ہیں، کیونکہ اسحاق بن راشد کے علاوہ امام زہری کے باقی تلامذہ میں سے کسی سے بھی یہ الفاظ یا اس نوعیت کی بات منقول نہیں، جس میں دف پھاڑنے کا ذکر ہو۔ کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام پائے جانے سے بلاشبہ اس کی تمام روایات ناقابلِ اعتبار نہیں ہوتیں، لیکن ثقہ راوی جب ایسے راوی سے روایت کرے، جس سے روایت کرنے میں محدثین نے اس پر کلام کیا ہو اور وہ اس سے روایت کرنے میں یا کوئی زیادت ذکر کرنے میں منفرد ہو تو اس کا تفرد قابلِ قبول نہیں ہوگا۔

امام زہری رحمہ اللہ سے اسحاق بن راشد کی روایت پر ہمارے اس کلام کے تناظر میں، ابو اسامہ حماد بن اسامہ کی ہشام سے زیرِ بحث روایت میں ابو اسامہ کے تفرد پر کلام کرنا قطعاً درست نہیں، اس لیے کہ ابو اسامہ گو کوفی راوی ہیں، مگر ہم بالدلیل واضح کر آئے ہیں کہ ہشام کے عراق جانے کے بعد اس کی تمام روایات میں وہم کا دعویٰ بے بنیاد ہے، ان کی زیادہ سے زیادہ انھی روایات میں کلام ہے جو انھوں نے دوسری یا تیسری بار جانے پر بیان

کی تھیں، جب کہ امام مسلم رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ، امام دارقطنی رحمہ اللہ ان جیسی روایات کو طبیعت کے مختلف ہونے پر محمول کرتے ہیں، جب انبساط اور اطمینان کی صورت ہوتی تو ہشام اس کی پوری سند ذکر کرتے اور جب طبیعت غیر مطمئن ہوتی تو ارسال کرتے۔ اور یہ صرف ہشام ہی نہیں دوسرے ثقات بھی ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے مثالیں دے کر اسے واضح کیا ہے۔

اس لیے ایسی چند روایات کی بنا پر نہ ان کی معنعن روایات پر اعتراض درست ہے اور نہ انھیں متغیر و مدلس ہی کہا جا سکتا ہے۔

ابو اسامہ کو ہشام کے ساتھ جو اختصاص حاصل تھا اور امام احمد رحمہ اللہ نے اس حوالے سے جو کچھ فرمایا ہے، قارئینِ کرام اسے پڑھ آئے ہیں کہ ابو اسامہ سے بڑھ کر ہشام سے اچھی روایات بیان کرنے والا اور کوئی نہیں، ان کی ہشام سے بیان کی ہوئی حدیثِ ''افک'' کی امام احمد رحمہ اللہ نے تحسین فرمائی اور فرمایا: جَوَّدَهُ وَجَوَّدَهُ یعنی اسے اسامہ نے بہت خوب صورتی، بہت خوب صورتی سے بیان کیا۔ اسی طرح ہشام سے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے ترکہ کی روایت کے بارے میں فرمایا کہ کس اچھے طریقہ اور مکمل طور پر ابو اسامہ نے اسے بیان کیا ہے۔ (شرح العلل لابن رجب: ص ۶۸۰ ج ۲)

ہشام سے ابو اسامہ کی روایات کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کی ان وضاحتوں کے بعد کوئی عقل مند کہہ سکتا ہے کہ ابو اسامہ عراقی ہیں، ہشام کی عراق میں بیان کردہ روایات مخدوش ہیں اور ان میں وہم پایا جاتا ہے، لہٰذا ابو اسامہ کی یہ روایت بھی ان کے وہم کا نتیجہ ہے۔

مزید برآں ہشام کی ایسی روایات کے بارے میں بیان کرنے والے یہ بھی بتلاتے ہیں کہ ہشام کے اس آخری دور میں ان سے روایت کرنے والے وکیع، ابنِ نمیر اور محاضر ہیں اور یہ روایت تو ہشام سے ابو اسامہ بیان کرتے ہیں، اس اعتبار سے بھی ہشام کی اس روایت میں کلام سراسر بے اصولی پر مبنی ہے، لہٰذا جب ابو اسامہ کی ہشام سے روایات معتبر اور صحیح ہیں تو ابو اسامہ کے تفرد کو إسحاق بن راشد عن الزهري میں اسحاق کے تفرد پر قیاس کرنا علم وفن کی کوئی خدمت نہیں، کیونکہ یہاں تو محدثینِ کرام نے سرے سے اس کی

امام زہری رحمہ اللہ سے روایات کو کمزور اور ان میں اس کا وہم بتلایا ہے، اس لیے زہری رحمہ اللہ سے دوسرے ثقات کے مقابلہ میں اس کا تفرد قابلِ قبول کیوں کر ہوسکتا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا اسلوب بجائے خود اس کا مؤید ہے کہ انھوں نے **إسحاق عن الزهري** کی وہی روایات لی ہیں جن میں اس کی متابعت پائی جاتی ہے، اور وہ بھی چند ایک۔ جیسا کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ شیخ صالح بن حامد الرفاعی حفظہ اللہ نے ایک مستقل کتاب **الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم** کے عنوان سے لکھی ہے۔ جس میں انھوں نے ان راویوں کا ذکر کیا ہے جو ثقہ ہیں، مگر وہ اپنے بعض شیوخ سے روایت کرنے میں ضعیف قرار دیئے گئے ہیں، اس میں انھوں نے اسحاق بن راشد کا بھی ذکر کیا ہے اور خلاصۂ کلام جو ذکر کیا وہ یہ ہے:

إن إسحاق بن راشد ثقة وقد ثبت سماعه من الزهري، لكن في حديثه عن الزهري بعض الوهم كما قال ابن حجر، لذلك لا يقبل من حديثه عن الزهري إلا ما وافقه عليه غيره.

''اسحاق بن راشد ثقہ ہیں اور ان کا زہری سے سماع ثابت ہے لیکن اس کی زہری سے حدیث میں کچھ وہم ہے جیسا کہ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے، اس لیے زہری سے ان کی انھی روایات کو قبول کیا جائے گا جن میں دوسرے راوی نے اس کی موافقت کی ہو۔'' (الثقات: ص ۲۰۰)

مگر کیا ابواسامہ حماد بن اسامہ کے بارے میں بھی کسی نے کہا ہے کہ اس کی ہشام سے روایات میں وہم پایا جاتا ہے، بلکہ اس کی ہشام سے روایات کو تو احسن واجود کہا گیا ہے، مگر افسوس ہے محترم عمار صاحب دونوں کو ایک ہی ترازو میں رکھ کر فرماتے ہیں کہ اسحاق کا تفرد قبول نہیں تو ابواسامہ کا قبول کیوں ہے؟ **فوا أسفا**

ہماری ان گزارشات سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہوگئی ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں ابواسامہ عن ہشام کی یہ روایت صحیح اور بے غبار ہے، یہ حکم کسی خوش فہمی یا تقلید کی بنا پر نہیں، بلکہ دلائل و براہین پر مبنی ہے۔

گانے والیاں کون تھیں؟

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث میں وعندی جاریتان کے الفاظ ہیں کہ میرے پاس دو جاریہ تھیں۔ ''جاریہ'' کے یہاں معنی حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ، حافظ ابن جوزی رحمہ اللہ، علامہ نووی رحمہ اللہ، حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ وغیرہ کی رائے میں چھوٹی بچیاں ہیں، گویا گانے کا شغل دو بچیوں کا تھا، مگر اہلِ اشراق فرماتے ہیں کہ وہ لونڈیاں تھیں، اور اسی کی بے ہنگم تائید میں ہمارے مہربان جناب عمار ناصر صاحب بھی یہی فرماتے ہیں، ان کے ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اس کا مفہوم لونڈیاں مراد لیا ہے، روایت میں لیستا بمغنیتین کا جملہ بھی اس کا قرینہ ہے کیونکہ اگر وہ چھوٹی بچیاں تھیں تو ان کے بارے میں یہ گمان پیدا ہونا ہی بعید ہے کہ گانا گانا ان کا پیشہ ہوگا، پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈی ہی کے بارے میں پیدا ہوسکتا ہے۔ قینتان کا لفظ بھی آیا ہے جو لونڈیوں کے مفہوم میں بالکل صریح ہے اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔ (اشراق: ص ۳۶)

گزارش ہے کہ قینتان کا لفظ لونڈیوں کے بارے میں کس حد تک ''بالکل صریح'' ہے، یہ بات پہلے مقالات میں ہم عرض کر چکے ہیں، بلکہ اس حوالے سے اس فقیر کا جو مذاق دانشمندانِ اشراق نے اڑایا اس کا جائزہ بھی پیش کر چکے، جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے ان قرائن کی بنا پر قطعاً ''جاریتان'' کو لونڈیوں کے معنی میں نہیں لیا، بلکہ طبرانی وغیرہ کی ضعیف اور ناقابلِ اعتبار روایات کی بنا پر انھوں نے یہ مفہوم لیا ہے جس کی وضاحت بھی ہم پہلے کر آئے ہیں۔ اپنے چبائے ہوئے نوالوں کو حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے منہ میں دینا کوئی دانش مندی نہیں۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لے کر بھی یہی فرمایا ہے کہ وہ پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ اسی حدیث سے اہلِ اشراق کے پیش رو صوفیوں کی ایک جماعت نے بھی غنا کے جواز پر استدلال کیا ہے جس کے جواب میں حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

ویکفی فی رد ذلک تصریح عائشة فی الحدیث الذی فی الباب بعده بقولها "ولیستا بمغنیتین" فنفت عنهما من طریق المعنی ماأثبته لهماباللفظ، لأن الغناء یطلق علی رفع الصوت وعلی الترنم الذی تسمیه العرب النصب بفتح النون وسکون المهملة وعلی الحداء ولا یسمی فاعله مغنیاً. الخ

(فتح الباری: ص۴۴۲ ج۲)

''صوفیوں کی تردید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تصریح، جو بعد کے باب میں ہے، سے ہوتی ہے، جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں گانے والیاں نہ تھیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان دونوں سے معنوی طور پر اس چیز کی نفی کر دی جس کا ثبوت ان کی طرف لفظِ غنا سے ہوتا تھا، کیونکہ غنا کا اطلاق بلند آواز اور ترنم سے شعر پڑھنے پر ہوتا ہے جسے عرب نصب اور حدی خوانی کہتے ہیں اور یہ کام کرنے والوں کو وہ مغنی یعنی پیشہ ور گانا گانے والا گویا نہیں کہتے تھے۔''

بلکہ اس کے بعد انھوں نے علامہ قرطبی سے بھی نقل کیا ہے کہ **لیستا بمغنیتین** کے معنی یہ ہیں کہ ''وہ دونوں اس طرح گانا نہیں جانتی تھیں جس طرح معروف گانا گانے والے گاتے ہیں۔'' جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ **جاریتان** کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ نہیں سمجھتے تھے، کتنے افسوس کی بات ہے کہ جس بات کی نفی حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے بالصراحت کی ہے جناب محترم عمار صاحب اس کا انتساب محض اپنی فکر کی بنیاد پر حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کی طرف کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ''پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔'' الخ

انصاف شرط ہے! کیا حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے **جاریتان** کے معنی لونڈیاں کرنے کے

باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار دیا؟ قطعاً نہیں، تو پھر اس طول بیانی کا کیا فائدہ؟ پھر اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ان کا یہ عمل بلوغت کے بعد تھا؟ اور کیا لونڈیوں اور بچیوں کے مابین کوئی منافات ہے؟ لونڈیاں بچیاں بھی ہوسکتی ہیں، اس میں استحالہ کیا ہے؟

محترم عمار صاحب نے اسی میں یہ بات فرمائی ہے کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے جاریتان کی تعیین میں طبرانی وغیرہ سے جو روایات نقل کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لونڈیاں تھیں، راقم نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے، مگر توضیح الکلام (ص ۲۷۷ ج ۲) میں اپنے استاد محترم مولانا حافظ محمد گوندلوی کے ایک ضعیف روایت سے استدلال کا دفاع کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا ہے کہ صحیح حدیث کے محتملات کی تعیین کے لیے ضعیف روایت سے استدلال خلافِ اصول نہیں، لیکن ابنِ حجر رحمہ اللہ کی تین ضعیف روایتوں سے استدلال کو قبول نہ کرنے کے لیے یقیناً ان کے پاس معقول وجوہ ہوں گے، اگر وہ ان پر روشنی ڈال سکیں تو ان کی توضیحات ہمارے لیے استفادہ کا ذریعہ ہوں گی۔ (اشراق: ص ۳۶، ۳۷)

پیشہ ورانہ موسیقی کے جواز کا فتویٰ دینے والے حضرات کا یہ بھی ایک ناکام سہارا ہے۔ اس بحث سے قطع نظر کہ حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے ضعیف حدیث سے استدلال کیا اور کسی ناقد کی اس کے ضعیف ہونے کی نشان دہی پر راقم نے اس کا جواب دیا، اور یہ بھی کہ کیا اس پر ان کا استدلال موقوف ہے؟ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ضعیف روایت سے احد المحتملات کی تعیین ہوسکتی ہے، مگر غور طلب بات یہ ہے کہ زیرِ بحث روایت میں جاریتان کے لفظ کی تعیین میں جو حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے ضعیف روایات کے پیشِ نظر فرمایا کہ یہ لونڈیاں تھیں، کیا اس سے ان کے بچیاں ہونے کی نفی لازم آتی ہے؟ جاریتان میں اسی ابہام کی بنا ہی پر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے وضاحت فرما دی کہ وہ معروف مغنیہ نہیں بچیاں تھیں جیسا کہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ وغیرہ نے فرمایا ہے۔ بالفرض اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو کیا اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ وہ پیشے کے طور پر گانا گایا کرتی تھیں؟ عید اور شادی کے موقعے پر بعض گھرانوں میں آج بھی گانے کا رواج ہے، اور وہ بھی

چند لڑکیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یوں نہیں کہ قبیلہ اور برادری میں سب عورتیں یہ کام کرتی ہیں، اس کے باوجود نہ وہ پیشے کے طور پر یہ شغل اختیار کرتی ہیں اور نہ انھیں معروف مغنیہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ لڑکوں میں بھی نعت وغزل پڑھنے والے معروف ہوتے ہیں، مگر کوئی بھی نہ خود کو گویا سمجھتا ہے نہ پیشے کے طور پر وہ معروف ہی ہوتا ہے۔

اسی لیے حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے جاریتان سے لونڈیاں سمجھ کر بھی یہی سمجھا کہ وہ مغنیہ نہیں تھیں، جیسا کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے، مگر ہم نے عرض کیا کہ بنیادی طور پر جاریتان کے لونڈیاں ہونے اور ان کے بچیاں ہونے میں کوئی منافات نہیں، اور یوں یہ دونوں قول باہم متناقض بھی نہیں، دونوں صورتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں، مگر اربابِ اشراق اس سے متفق نہیں، محض اس لیے کہ اس سے موسیقی کے جواز کی عمارت زمین بوس ہو جاتی ہے، اور اس کے جواز کے سارے حیلے تارِ عنکبوت کی طرح تار تار ہو جاتے ہیں۔

آپ پڑھ آئے ہیں کہ تمام محدثین اس حدیث کی بتمامہ صحت پر متفق ہیں اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ جاریتان پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ اربابِ اشراق نے اپنی ''دانش مندی اور روشن ضمیری'' میں متفق علیہ مسائل سے انحراف کی جو راہ اختیار کی ہے اور ''سبیل المؤمنین'' سے گریز کر کے جو راستہ اپنایا ہے یہ بہر نوع قابلِ مذمت ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ ایک خانوادۂ علم وعمل کا چشم وچراغ بھی اس فکر کا ہمنوا ہے اور گھسے پٹے دلائل سے اس کی آبیاری میں مصروف ہے۔ فوا اسفا

اللھم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ

وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ

اس حدیث پر مزید بحث

الاعتصام میں ہماری سابقہ تنقیحات پر اہلِ اشراق نے مزید جو تبصرہ کیا۔ اس کے بارے میں ہماری معروضات حسبِ ذیل ہیں۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ بنت صدیق رضی اللہ عنہا سے مروی

ہے کہ ''عید کے موقع پر نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں ''دو جاریہ'' نے دف بجائی اور گانا گایا اور وہ دونوں پیشہ ور مغنیہ نہ تھیں۔'' اس حدیث کے آخری جملہ کے بارے میں اربابِ اشراق کا اصرار ہے کہ یہ غلطی سے راوی کا تصرف ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ فرمودہ نہیں۔ ایک عرصہ سے یہ بحث الاعتصام، محدث اور اشراق کے قارئینِ کرام کی نظر سے گزر رہی ہے۔ اشراق کی جلد نمبر ۱۹ شمارہ نمبر ۶ ماہِ جون ۲۰۰۷ء کے شمارہ میں اسی موضوع پر پھر خامہ فرسائی فرمائی گئی ہے، بلکہ ان کے موقف کے جواب میں جو معروضات ہم نے پیش کی تھیں انھیں بھی اسی شمارہ میں اپنے روایتی انداز کے مطابق شائع کر دیا ہے جس پر ہم ان کے شکر گزار ہیں۔ ہمارے جواب الجواب میں جو کچھ انھوں نے اب ارشاد فرمایا اس کے بارے میں ہم اپنی گزارشات قارئینِ کرام کی خدمت میں پیش کیے دیتے ہیں۔

روایت میں راوی کا تصرف

اربابِ اشراق اس بات پر مصر ہیں کہ ''صحیحین میں قالت : ولیستا بمغنیتین کہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا گانا گانے والی دونوں جاریہ پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ یہ جملہ ابو اسامہ حماد بن اسامہ نے اپنی طرف سے بر بنائے وہم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب کر دیا ہے۔'' اس کے جواب میں جو کچھ عرض کیا گیا اس کی تفصیل بحمداللہ ''الاعتصام'' میں گزر چکی ہے۔ علی وجہ التسلیم ہم نے یہ بھی عرض کیا کہ بلاشبہ کسی موقع پر راوی غلطی سے کوئی جملہ روایت میں شامل کر دیتا ہے مگر محدثینِ کرام نے اس نوعیت کی روایت کو مدرج کی اصطلاح سے متعارف کروایا ہے اور اس کے انھوں نے اصول وضوابط مقرر کیے ہیں اور اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، ان اصول وضوابط سے بے نیاز ہو کر حدیث میں اس قسم کے جملہ کو محض اپنی پسند و ناپسند کی بنیاد پر مدرج قرار دینا اصول پسندی کی بجائے ہوس ناکی کا نتیجہ ہے، مگر بڑے افسوس کی بات ہے کہ ہماری اس وضاحت کے باوجود اہلِ اشراق بڑی دیدہ وری سے فرماتے ہیں:

> ''اگر کوئی راوی غلطی کی بنا پر روایت کے متن میں کوئی ایسی بات شامل کر دے جسے وہ اپنے خیال میں اصل روایت کا حصہ سمجھتا ہے...... ایک

صورت میں نہ تو یہ طریقہ درست ہوگا کہ محض اس کی تصریح کو دیکھتے ہوئے ان قرائن وشواہد کو نظر انداز کردیا جائے جو اس کے بیان کردہ اضافے کے ''مدرج'' ہونے پر دلالت کررہے ہیں اور نہ ایسا کرنا ہی جائز ہوگا کہ اس کی زیادت کورد کرتے ہوئے خود راوی کے صدق وعدالت اور دیانت داری پر سوال اٹھا دیا جائے۔ اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس بات کے جواب میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا جس سے یہ اخذ کرنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ انھوں نے ہماری گزارش سے اتفاق فرمالیا ہے۔'' (اشراق: ص ۴۷)

ہم ان کے اس فیصلے کو انسانی سہو ونسیان پر محمول کریں یا اہلِ اشراق کی غلطی اور خطا کا شاخسانہ قرار دیں۔ حیرت ہے کہ اہلِ اشراق نے ہیچمدان کا مضمون اسی شمارہ میں شائع کیا، اور اسی شمارہ کے صفحہ نمبر ۳۵ پر اس جملہ کے ''مدرج'' ہونے کے دعویٰ کا کافی وشافی جواب موجود ہے، مگر اس کے باوجود بڑی دیدہ وری سے فرمایا جاتا ہے کہ ''مولانا محترم نے اس کے جواب میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا۔'' سبحان اللہ من لا ینسی

قارئینِ کرام سے معذرت کے ساتھ! لیجیے ہم اپنی بات دوبارہ عرض کیے دیتے ہیں:

ہمیں تسلیم ہے کہ ذخیرۂ حدیث میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں، محدثین نے اس نوعیت کی روایات کو مدرج کی اصطلاح سے متعارف کروایا ہے، اور ادراج کے ثبوت کے لیے اصول وضوابط مقرر کیے ہیں اور اس نوعیت کی روایات کو مستقل کتابوں میں جمع کر کے ایسی روایات کی نشان دہی کی ہے، افسوس ہے کہ ان ضوابط سے منحرف ہو کر بلا دلیل محض اپنے فکر کی ہمنوائی میں (نہیں بلکہ مخالفت میں) کسی جملہ کو مدرج قرار دینا بہت بڑی جسارت ہے۔ محترم جناب عمار خاں صاحب ناصر جو اس بحث میں ''اشراق'' کے ممد ومعاون بنے ہیں اور ماشاء اللہ ''علمی نکات'' سے اسے سہارا دے رہے ہیں، انھی کے جدِ محترم حضرت مولانا محمد سرفراز صفدر صاحب رقم طراز ہیں:

''محدثینِ کرام کا ضابطہ ہے کہ جو جملہ حدیث کے ساتھ ہو تو وہ متصل ہی مانا جائے گا اور محض احتمال سے ادراج ثابت نہیں ہوسکتا، اور ادراج کے اثبات

کے لیے محدثین نے جو قواعد بیان کیے ہیں، وہ یہ ہیں کہ: مدرج حصہ کسی دوسری روایت میں الگ سے آیا ہو، یا راوی صراحت سے بیان کرے کہ یہ مدرج ہے، یا اطلاع پانے والے اماموں میں سے کوئی اس کی تصریح کرے یا اس قول کا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہونا محال ہو۔"

(تسکین الصدور: ص ۱۸۰)

مولانا صفدر صاحب نے جو کچھ فرمایا، اصولِ حدیث کی کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس اصول کی روشنی میں کیا یہ حصہ کسی دوسری روایت میں الگ طور پر آیا ہے؟ قطعاً نہیں، کسی راوی یا محدث نے تصریح کی ہے کہ یہ فلاں راوی کی غلطی سے حدیث میں درج ہو گیا ہے؟ بالکل نہیں، بلکہ گیارہ سو سال سے تمام محدثین اور اہلِ علم اسے صحیح تسلیم کر کے اس سے استدلال کرتے ہیں، مگر اب اہلِ اشراق پر یہ راز فاش ہوا ہے کہ یہ تو راوی کی غلطی سے حدیث میں درج ہو گیا۔

انصاف شرط ہے کہ اتنی وضاحت کے باوجود یہ کہنا کہ "مولانا محترم نے اس بات کے جواب میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا" حقیقت سے انحراف اور محض طفل تسلی نہیں؟

اہلِ اشراق یہ تو ثابت نہ کر سکے اور نہ ان شاء اللہ کر ہی سکیں گے کہ یہ جملہ "مدرج" کے طور پر علیحدہ فلاں کتاب میں بیان ہوا ہے یا فلاں محدث نے اس کے مدرج ہونے کی تصریح کی ہے، محض اپنی ناپسندیدگی کی بنا پر اسے "مدرج" قرار دینا علم وفن کی کوئی خدمت نہیں۔

ہم نے عرض کیا تھا کہ یہ روایت صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی ہے، بعض حضرات نے صحیحین کی تمام روایات کا تحقیق و تنقیح کی چھلنی میں تتبع کیا، مگر اہلِ اشراق کے علاوہ آج تک کسی اہلِ علم نے اس پر نقد نہیں کیا، گویا اس روایت کی صحت پر پوری امت کا اتفاق ہے، مگر اہلِ اشراق اس سے اپنے خاص مزاج کی بنا پر متفق نہیں، ہمیں ان کی اس ادا اور رائے پر قطعاً تعجب نہیں۔ وہ بہت سے اجماعی مسائل میں امتِ مسلمہ سے متفق نہیں۔ اگر وہ زیرِ بحث متفق علیہ روایت پر اپنے نقطۂ نظر کی بنا پر تنقید کرتے ہیں تو اس میں ہمارے

لیے حیرت کی کوئی بات نہیں۔ الصحیح کی اس روایت کے بارے میں کہا گیا تھا کہ ''کسی حدیث کی صحت وضعف کو طے کرنے کا معیار نقدِ روایت کے اصول ہیں یا ائمہ ٔفن کے اقوال،'' آخر ائمہ ٔفن کس بنیاد پر کسی روایت کی صحت وضعف کا فیصلہ فرماتے ہیں؟ اگر ان کے فیصلوں کی بنیاد وحی والہام کی بجائے دلائل وشواہد پر ہوتی ہے تو دلائل کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟......ابن الصباغ نے کہا ہے کہ اگر راوی اضافہ بیان کرے، جب کہ اس کے بغیر روایت کرنے والے راوی ایک ایسی جماعت ہوں جس کا وہم میں مبتلا ہو جانا بعید از قیاس ہو تو زیادت ناقابلِ اعتبار قرار پائے گی ابن السمعانی نے بھی یہی بات کہی ہے۔ ہم نے اسی اصول پر ہشام کی روایت میں ابواسامہ کے اضافہ کردہ جملے قالت و لیستا بمغنیتین کو ابواسامہ کا وہم قرار دیا ہے۔''

(اشراق: ص ۴۴ ستمبر ۲۰۰۶ء)

زیادتِ ثقہ کا حکم

ہم نے عرض کیا تھا کہ یہ محدثین کا قطعاً طے شدہ اصول نہیں، علامہ ابن الصباغ رحمہ اللہ اور علامہ ابن السمعانی رحمہ اللہ کی رائے ہے، اس کے برعکس جمہور محدثین اور فقہاء مطلقاً ثقہ کی زیادت کو قبول کرتے ہیں، بلکہ بعض نے تو اس پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے کہ ثقہ کی زیادتی بالاتفاق مقبول ہے۔ جب کہ ائمہ ٔ حدیث امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام یحییٰ بن سعید القطان، امام احمد، امام یحییٰ بن معین، امام علی بن مدینی، امام بخاری، امام ابوزرعہ، امام ابوحاتم، امام نسائی، امام دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ جو زیادت (دوسری روایات) کے منافی ہے اس میں ترجیح کا اعتبار ہے، بایں طور کہ اس کے قبول کرنے سے دوسری روایت کی تردید لازم آتی ہو، یعنی اگر وہ زیادت دوسری روایات کے منافی ہے تو مقبول نہیں، اگر منافی نہیں تو وہ مقبول ہے، یہ ہے کبار محدثینِ کرام کا فیصلہ۔ جماعت کے مقابلے میں ایک کی روایت میں خطا کا بلاشبہ احتمال ہے، مگر یہ تب ہے جب وہ احفظ اور اثبت نہ ہو اور اس کی زیادتی دوسری روایت کے منافی ہو، اسی اصول کے مطابق محدثین نے ابواسامہ کی روایت کو قبول کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ جملہ کہ ''وہ دونوں مغنیہ نہیں

تھیں'' کسی روایت کے مخالف نہیں۔

اس کے جواب میں اب یہ ارشاد ہوا ہے کہ ''یہ متقدمین محدثین کے اصول کی نہایت ناقص ترجمانی ہے..... کسی زیادت پر وہم کا حکم لگانا اس کے اصل روایت کے منافی ہونے پر منحصر نہیں، اگر زیادت کے مبنی بر وہم ہونے کے دیگر قرائن وشواہد موجود ہوں تو پھر منافات کا نکتہ غیر اہم ہو جاتا ہے اور اکابر محدثین اس سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی زیادت کو رد کر دیتے ہیں۔ شارح ترمذی، مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ محدثین کے طرزِ عمل کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اگر تم یہ سوال کرو کہ متقدمین محدثین مثلاً امام شافعی، احمد بن حنبل، ابن معین، بخاری، ابوداود، ابوحاتم، ابوعلی، نیسابوری، حاکم اور دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ نے ابنِ مسعود کی حدیث میں ثم لا یعود کی زیادت کو، عبادہ کی حدیث میں فصاعدا کی زیادت کو، اور ابوہریرہ اور ابوموسیٰ اشعری کی حدیث میں وإذا قرأ فأنصتوا کی زیادت کو کیوں قبول نہیں کیا؟ اور انھیں غیر محفوظ کیوں قرار دیا؟ حالانکہ یہ زیادات اصل حدیث کے منافی نہیں ہیں۔ میں جواب میں کہوں گا کہ ان محدثین نے ان زیادات کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ ان پر دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا کہ یہ بعض راویوں کا وہم ہے، جیسا کہ انھوں نے اس کو بیان کیا اور واضح کیا ہے۔ انھوں نے محض اس بنا پر ان میں کسی زیادت کو رد نہیں کر دیا کہ اس کا راوی اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے۔''

(اشراق: ص ۵۳، ۵۴، تحفۃ الاحوذی: ص ۸۵ ج ۲)

غور فرمایا آپ نے کہ اہلِ اشراق نے جس طمطراق سے فرمایا تھا کہ ''ہم نے اسی اصول پر ہشام کی روایت میں ابو اسامہ کے اضافہ کردہ جملے کو ابو اسامہ کا وہم قرار دیا ہے۔'' وہ اصول کہاں گیا، بلکہ اپنے اس جواب الجواب میں انھوں نے کہیں علامہ ابنِ صباغ اور علامہ ابنِ سمعانی کا نام تک نہیں لیا چہ جائیکہ وہ اس کا دفاع کریں۔ بلکہ محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کی جس عبارت کو اپنے نئے موقف کی تائید میں نقل کیا ہے اس کے آخری الفاظ بھی اس ''اصول'' کی تردید کر رہے ہیں کہ ''انھوں (محدثین) نے محض اس بنا پر ان میں سے کسی زیادت کو رد نہیں کر دیا کہ اس کا راوی اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے۔'' بتلایئے

کیا یہ اسی ''اصول'' کی تردید نہیں جسے علامہ ابنِ صباغ کے حوالے سے نقل کر کے بڑی اصول پسندی کا مظاہرہ کرتے ہوئے فرمایا گیا تھا کہ ''ہم نے اسی اصول کے مطابق ابو اسامہ کے اضافے کو وہم قرار دیا تھا۔''

اپنے اس ''اصول'' کی بے اصولی اگر ان پر واضح ہوگئی ہے تو یہ خوش آئند ہے، ثقہ کی زیادت کے متعلق محدثین کا جو اصول ہم نے تدریب الراوی سے پیش کیا تھا اس کے بارے میں اہلِ اشراق کا ارشاد ہے کہ ''یہ محدثین کے اصول کی نہایت ناقص ترجمانی ہے۔'' پھر بزعم خویش محدثین کی ترجمانی میں جو موقف ذکر کیا اور اپنی تائید میں محدث مبارک پوریؒ کی تحفۃ الاحوذی سے جو عبارت ذکر کی اس میں بھی گھپلا ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ علامہ نیموی رحمہ اللہ نے التعلیق الحسن میں فرمایا تھا کہ ''ثقہ کی زیادتی جو اس سے اوثق یا ایک جماعت کی مخالفت میں ہو خواہ وہ دوسری روایت کے منافی ہو یا منافی نہ ہو شاذ ہے، مقبول نہیں۔ علامہ نیموی رحمہ اللہ کے اسی موقف کی تردید میں شارح ترمذی، مولانا عبدالرحمٰن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شاذ کی یہ تعریف درست نہیں، بلکہ ثقہ کی زیادت مقبول ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ اس زیادت کے وہم پر موجود ہو، اسی موقف کی تائید میں انھوں نے فرمایا ہے کہ صحیح بخاری میں بہت سی احادیث ہیں جن میں ثقہ کی زیادت ہے اور وہ روایت کے منافی بھی نہیں، وہ زیادت ایک جماعت نے یا اس سے زیادہ ثقہ راوی نے بیان نہیں کی، بعض محدثین نے اس زیادت پر اعتراض کیا ہے، مگر محققین نے اس قسم کی زیادت پر اعتراض کرنے والوں کا جواب دیا ہے۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے صحیح بخاری کی ان روایات کے جواب میں، جن پر اعتراض کیا گیا ہے، فرمایا ہے کہ قابلِ اعتراض کچھ ایسی روایات ہیں جن میں ثقہ نے کچھ زائد الفاظ بیان کیے ہیں اور وہ الفاظ ایک جماعت نے یا اس سے زیادہ ثقہ راوی نے بیان نہیں کیے، ایسی صورت میں اس روایت کو معلول قرار دینا کوئی مؤثر علت نہیں الا یہ کہ دلائلِ قویہ سے معلوم ہو جائے کہ یہ زیادت مدرج ہے، اگر ایسی صورت ہو تو یہ مؤثر علت ہے جیسا کہ حدیث نمبر ۳۴ (مقدمہ فتح الباری: ص ۳۶۱) میں ہے۔ اسی طرح حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ امام

دار قطنی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا ہے کہ صحیح بخاری کی حدیث جو ابو غسان عن ابی حازم عن سہل بن سعد سے مروی ہے اس میں إنما الأعمال بالخواتیم کا اضافہ ہے۔ لیکن عبدالعزیز بن ابی حازم، یعقوب بن عبدالرحمن اور سعید الجمحی، ابو حازم سے روایت کرتے ہیں اور یہ جملہ ذکر نہیں کرتے، حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ابو غسان ثقہ حافظ ہے اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس پر اعتماد کیا ہے اور اس نوعیت کی زیادت کی قبولیت علامہ ابن الترکمانی، علامہ زیلعی بلکہ علامہ نیموی سے بھی منقول ہے۔ اس کے بعد مولانا مبارک پوری مرحوم رحمہ اللہ نے اصولِ حدیث کی کتابوں سے شاذ کی تعریف نقل کی ہے اور اپنے دعویٰ کو ثابت کیا ہے، اور آخر میں وہ بات فرمائی ہے جسے اہلِ اشراق نے نقل کیا ہے۔

جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے علامہ نیموی رحمہ اللہ کے جس موقف کی تردید کی، وہ وہی موقف ہے جو قبلِ ازیں علامہ ابنِ صباغ رحمہ اللہ کے حوالے سے اہلِ اشراق نے ذکر کیا کہ اگر راوی ایسا اضافہ بیان کرے جسے جماعت نے بیان نہیں کیا تو وہ زیادت ناقابلِ اعتبار ہے، اسی بنا پر ابو اسامہ کی زیادت کو وہم قرار دیا گیا کہ وہ جماعت کے مقابلے میں تنہا اسے بیان کرتے ہیں، اس لیے مبارک پوری رحمہ اللہ صاحب کے موقف کو اپنی ہمنوائی قرار دینا اہلِ اشراق کا کمال ہے۔

رہی یہ بات کہ ”محدثین محض اس بنا پر کسی راوی کی زیادت کو رد نہیں کر دیتے کہ وہ اس کو نقل کرنے میں منفرد ہے، بلکہ اس ضمن میں مزید قرائن و شواہد کا تتبع کرتے ہیں......اور کسی زیادت پر وہم کا حکم لگانا اس کے اصل روایت کے منافی ہونے پر منحصر نہیں۔ اگر زیادت کے مبنی بر وہم ہونے کے دیگر شواہد موجود ہوں تو پھر منافات کا نکتہ غیر اہم ہو جاتا ہے۔ مبارک پوری رحمہ اللہ صاحب نے فرمایا ہے کہ ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں لا یعود کی زیادت، عبادۃ کی حدیث میں فصاعدا کی زیادت.....کو، اصل حدیث کے منافی نہ ہونے کے باوجود، قبول نہیں کیا۔ الخ (اشراق: ص۵۳، ۵۴)

جنابِ من! ہم نے جماعت کے مقابلے میں ثقہ کی زیادتی کے بارے میں عرض کیا تھا کہ ایسی صورت میں محض جماعت کی روایت کی بنا پر ثقہ کی زیادت کو رد کر دینا کبار محدثین کا

اصول نہیں، بلکہ ان کے ہاں اس کے ساتھ اصل روایت سے منافات کا ہونا بھی ہے، اور ابواسامہ کی زیادت میں اصل روایت سے کوئی مخالفت نہیں، اس لیے یہ زیادتی قابلِ قبول ہے۔ رہے اس کے علاوہ دیگر قرائن وشواہد تو ہم نے اس کی قطعاً نفی نہیں کی، محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے کلام میں حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے حوالہ سے صحیح بخاری ہی میں اس حوالے سے اشارہ موجود ہے۔ اور محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے بھی یہی بات فرمائی کہ محدثین نے محولہ روایات میں واضح دلائل کی بنا پر ان کی زیادت کو وہم قرار دیا ہے۔ یہ فیصلہ تو بہر حال ائمۂ محدثین کا ہے نہ مبارک پوری صاحب رحمہ اللہ اور نہ علامہ نیموی رحمہ اللہ کا۔ اہلِ اشراق اپنے زعمِ تعقل میں سمجھیں یا نہ سمجھیں یہ بات بہر آئینہ باعثِ تعجب ہے کہ ابواسامہ کی اس زیادت کے وہم ہونے میں قرائن وشواہد کا انکشاف بھی اہلِ اشراق ہی پر ہوا، اور قرائن وشواہد بتلانے والے قرناً بعد قرنٍ اس سے غافل ہی رہے ہیں۔ سبحان اللہ

ہمیں حیرت ہوئی کہ فرمایا تو یہ گیا کہ ''اس زیادت کے وہم ہونے میں کم وبیش یقینی قرائن موجود ہیں۔'' (اشراق: ص ۵۵) مگر وہ ''یقینی قرائن'' جماعت کے مقابلے میں فرد کی روایت کے علاوہ دوسرا کوئی قرینہ ذکر ہی نہیں کرتے، آخر یہ ''قرائن'' کہاں ہیں؟ کیا محدثینِ کرام کے ہاں ثقہ کی زیادت کے ردّ وقبول میں یہی جماعت کی روایت قرینہ ہے یا اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے؟ اہلِ اشراق غور فرمائیں کہ ان ''یقینی قرائن'' کے حوالے سے انھوں نے جو کچھ رقم فرمایا ہے وہ بجز جماعت کے مقابلے میں فرد کی روایت کو رد کرنے کے اور کیا ہے؟ اور کیا ہر زیادت کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ''یہ زیادت تو معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہیں۔'' اس لیے فرد کی زیادت قبول نہیں، جماعت کی روایت کا ہی اعتبار ہوگا۔ غور فرمایئے پہلے ابنِ صباغ کے قول کی بنا پر جو موقف اختیار کیا گیا اس سے انحراف فرمایا گیا، تقریباً وہی موقف علامہ نیموی نے اختیار کیا تو محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے ان پر تعاقب کیا اور اسے قبول کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ ثقہ کی زیادت وہی مردود نہیں جو اصل کے منافی ہو، بلکہ اس کے لیے دیگر قرائن وشواہد کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ ''قرائن'' تو وہ بجز تفرد راوی کے بیان نہ کر سکے البتہ بات میں وزن پیدا کرنے کے

لیے یہ "قرینہ" بنالیا" کہ" زیادت معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہیں"، مگر اتنا غور نہ فرمایا کہ اس قرینہ کا تعلق اور تامل تو پھر تفرد راوی ہے، اور ہر زیادت کے بارے میں یہی بات کہی جا سکتی ہے۔ اس لیے یہ کوئی زائد قرینہ ہی نہیں۔

دور نہ جایئے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں "لا تعد" کا اضافہ مردود کیوں ہے؟ محدثین بالعموم فرماتے ہیں کہ یہ زیادت سفیان ثوری کا وہم ہے، امام ابو حاتم نے فرمایا ہے کہ سفیان ثوری کے علاوہ ایک جماعت اسے عاصم سے بایں لفظ بیان نہیں کرتی، بلاشبہ یہ زیادت بھی "معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہیں"، اور اس کو بیان کرنے والے امام سفیان ثوری رحمہ اللہ ہیں جو جہابذہ ائمہ محدثین میں شمار ہوتے ہیں، مگر اس کے باوجود کبار محدثین نے اس زیادت کو قبول نہیں کیا، اس کی عدمِ قبولیت کا قرینہ یہ بھی ہے کہ عاصم سے روایت کرنے والے عبداللہ بن ادریس ہیں اور ان کی کتاب میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جزء رفع الیدین (ص ۹) میں وضاحت کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اس لیے اصح اور راجح ہے کہ اہلِ علم کے نزدیک کتاب کی روایت زیادہ محفوظ ہوتی ہے۔ یہ ہے وہ ایک مزید "قرینہ" جس کی بنا پر اس زیادت کو قبول نہیں کیا۔ افسوس ہے کہ اہلِ اشراق دعویٰ تو "یقینی قرائن" کا کرتے ہیں، مگر ایک قرینہ بھی ایسا پیش نہیں کر سکے جسے تفرد راوی کے علاوہ کوئی قرینہ کہا جائے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس لیے "یقینی قرائن" کا یہ دعویٰ محض بروزنِ بیت ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں۔

حماد بن اسامہ کا تفرد

ابو اسامہ حماد بن اسامہ اور اس کے تفرد کے حوالے سے مزید ہم نے عرض کیا تھا کہ ابو اسامہ، ہشام بن عروہ کے خاص تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں حتی کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: "ہشام سے روایت کرنے میں ابو اسامہ سے بہتر اور کوئی راوی نہیں، یہ بھی فرمایا کہ "ابو اسامہ تو ابو عاصم الضحاک بن مخلد، جنھیں ثقہ وثبت کہا گیا ہے، جیسے سو (۱۰۰) راوی ہوں ان سے بھی ثبت ہیں۔ ابو اسامہ ضابط تھے اور صحیح الکتاب تھے۔" ان کے انھی

اوصاف ومراتب کی بنا پر امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے ، بلکہ تمام محدثین نے ان پر اعتماد کیا ہے اور ان کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ مزید عرض ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب فرض الخمس، باب برکة الغازی فی ماله (رقم:۳۱۲۹) میں أبو أسامه، هشام بن عروه عن أبيه کی سند سے ہی حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے ترکہ ووراثت کے بارے میں ایک طویل روایت بیان کی ہے جس کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ

لم أر هذا الحديث بتمامه إلا من طريق أبي أسامة.

(فتح الباری:ص ۲۲۹ ج ٦)

''میں نے یہ روایت بتمامہ ابو اسامہ کے طریق کے علاوہ کسی اور سند سے نہیں دیکھی۔''

گویا اس تفصیلی اسلوب میں بیان کرنے والے ابو اسامہ منفرد ہیں، مگر اس کے باوجود یہ روایت الجامع الصحیح میں جگہ پاتی ہے اور محدثین اسے صحیح قرار دیتے ہیں، بلکہ امام احمد رحمہ اللہ نے اس مکمل روایت کی ان الفاظ میں تحسین کی ہے: ما أحسن ما جاء بذلک الحديث وأتمه کہ یہ کس قدر اچھی اور مکمل روایت ہے!

(شرح العلل لابن رجب: ص ٦٨٩ ج ١)

اگر ابو اسامہ کی ہشام سے روایات یا اس کی منفرد روایات میں کلام ہوتا تو محدثینِ کرام علیہم الرحمۃ اس کی اس نوعیت کی احادیث کی تصحیح و تحسین نہ کرتے۔ مگر اہلِ اشراق نے ہماری اس اصولی بات کو تو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا البتہ اسی حوالے سے مزید ہم نے یہ بھی عرض کیا تھا کہ ''ابو اسامہ مطبوعہ کتابوں میں تنہا نظر آتے ہیں، احادیث تو محفوظ ہیں مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔'' اس کے بارے میں اہلِ اشراق نے فرمایا ہے کہ

''یہ نکتہ فی نفسہٖ ایک معقول نکتہ ہے ہم بھی اس امکان اور احتمال کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن علم وتحقیق کی دنیا میں فیصلہ امکانات اور احتمالات کی بنیاد پر نہیں، بلکہ موجود اور میسر شواہد کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔'' (اشراق: ص ۵۵)

کیا صحیح بخاری میں کوئی منقطع روایت ہے؟

یہ نکتہ معقول تسلیم کر لینے کے بعد دیکھنا یہ ہے کہ اصحاب الصحاح اور بالخصوص صحیحین کے بارے میں اہلِ علم نے یہ نکتہ تسلیم کیا ہے یا بس ''موجود اور میسر شواہد'' پر ہی بنیاد رکھی ہے، صحیحین میں مدلسین کے حوالے سے جمہور علماء کا موقف، بلکہ بعض کا اسے اتفاقی اور اجماعی مسئلہ قرار دینا کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایت محمول علی السماع ہے، کیا اسی معقول نکتہ کی بنا پر نہیں؟ علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

وما فيهما من حديثهم بالعنعنة ونحوها محمول على ثبوت السماع عند المخرج من وجه آخر ولم نطلع عليه تحسينا للظن بصاحبي الصحيح. (ارشاد الساری: ص ۹ ج ۱)

''اور صحیح بخاری اور مسلم میں جو ان کی معنعن احادیث ہیں وہ اس پر محمول ہیں کہ ان کے نزدیک دوسری اسانید میں ان کا سماع ثابت ہے اگرچہ ہم ان کے سماع پر مطلع نہیں ہوئے، ہم امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ پر حسنِ ظن رکھتے ہوئے یہی بات کہتے ہیں۔''

بعض متاخرین حضرات نے جو اسے محض حسنِ ظن پر محمول کیا ہے اور فرمایا ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی بعض ایسی روایات بھی ہیں جن میں تصریحِ سماع نہیں ملتی، ہم عرض کر چکے ہیں کہ متاخرین کے ایسے قول کا نہیں، بلکہ اعتبار متقدمین کے قول کا ہے۔ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمہ (ص ۳۸۵) میں بڑی متضاد سی بات کہہ دی ہے کہ

''جن راویوں سے امام بخاری رحمہ اللہ نے روایت لی ہے ان کی کڑی شرط کی بنا پر ان کی روایات میں دعویٰ انقطاع مدفوع ہے، اس کے باوجود مدلس کی جو روایات ''عن'' سے ہیں ان کے طرق کی تحقیق کی جائے گی، اگر ان میں سماع کی تصریح مل جائے تو انقطاع کا اعتراض دور ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔''

اگر امام بخاری رحمہ اللہ کی شروط کی بنا پر دعویٰ انقطاع مدفوع ہے تو تدلیس یا ارسال کے دعویٰ کی صورت میں تصریحِ سماع کا فقدان انھی شروط کی بنا پر مندفع کیوں نہیں، اگر ان کی اس بات کو تسلیم کر لیں جیسا کہ بعض دیگر حضرات نے بھی ایسی روایات کے بارے میں عدمِ اطمینان کا اظہار کیا ہے تو یہ زیادہ سے زیادہ انھی روایات کے بارے میں ہے جو شواہد و متابعات کے درجہ میں ہیں نہ کہ ان روایات کے بارے میں جو اصول میں ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ ہی رقم طراز ہیں:

ليست الأحاديث التي في الصحيحين بالعنعنة عن المدلسين كلها في الاحتجاج، فيحمل كلامهم هنا على ما كان منها في الاحتجاج فقط أما ما كان في المتابعات فيحتمل أن يكون حصل التسامح في تخريجها كغيرها.

''صحیحین میں مدلسین کی معنعن تمام روایات درجۂ احتجاج میں نہیں ہیں۔ (جنھوں نے انہیں محمول علی السماع کیا ہے علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ اور نووی رحمہ اللہ وغیرہ) ان کا کلام یہاں انھی روایات کے بارے میں ہے جن سے احتجاج ہوا ہے، رہی وہ روایات جو متابعات میں ہیں تو ان میں دوسری روایات کی طرح تسامح کا احتمال ہے۔'' (النکت: ص ۶۳۶ ج ۲)

اس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ امام بخاری کی وسعتِ معلومات اور ان کی کڑی شرائط کی بنا پر جمہور اہلِ علم نے ان پر اعتماد کیا ہے، اور ظاہراً انقطاع کو صحیح بخاری میں تسلیم نہیں کیا، بالخصوص وہ روایات جو اصول میں اور استدلال کے طور پر امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہیں، ان پر اس قسم کے اعتراض کو قابلِ اعتنا تسلیم نہیں کیا، جس طرح کسی ایسے راوی کو جسے مجہول قرار دیا گیا ہے اور امام بخاریؒ نے الجامع الصحیح میں اس سے روایت لی ہے، تو ایسے راوی کو ثقہ تسلیم کیا گیا ہے اور اس کی جہالت کے ارتفاع کے لیے یہی کافی سمجھا گیا ہے کہ الجامع الصحیح میں اس کی روایت ہے۔

ملاحظہ ہو (مقدمہ فتح الباری: ص۳۸۴ الموقظۃ: ص ۳۰۶)

بالکل اسی طرح روایت پر انقطاع یا نکارت وغیرہ کا الزام بھی قابلِ اعتبار نہیں، بلکہ اسے متصل اور صحیح تسلیم کیا جائے گا، بالخصوص جب کہ اس قسم کا اعتراض کسی متاخر سے منقول ہو۔ ہماری اس وضاحت سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ جمہور ائمۂ سلف نے یہ نکتہ قبول کیا ہے اور امام بخاریؒ کی جلالتِ قدر اور وسعتِ معلومات کا اعتراف کرتے ہوئے صحیح بخاری کی روایات بالخصوص وہ احادیث جنھیں امام صاحب نے اصول میں ذکر کیا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے، کو متصل اور صحیح تسلیم کیا ہے۔ اہلِ اشراق اگر اس سے متفق نہیں تو اس میں ہمیں کوئی تعجب نہیں، انھوں نے تو بہت سے مسائل میں سلف کے اجماعی موقف سے انحراف کیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم اس کی نشان دہی کر چکے ہیں۔

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اور اس کا مفہوم

ہم عرض کر چکے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر تا ہنوز تمام اہلِ علم ابو اسامہ عن ہشام کی بیان کردہ اس حدیث کو صحیح تسلیم کرتے رہے ہیں، مگر اہلِ اشراق اپنے مخصوص نظریات کی بنا پر ان سے متفق نہیں، اسی ضمن میں علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے ہم نے ذکر کیا تھا کہ تصحیح و تضعیف کے مسئلہ میں متقدمین محدثین کا فیصلہ ہی قابلِ اعتبار ہے، مگر ہماری یہ بات بھی اہلِ اشراق کو ناگوار گزری اور اس کے بارے میں یہ سخن سازی فرمائی گئی کہ ''علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا موقف راوی کی عدالت اور کردار یا اس کے ضبط و اتقان کے بارے میں حکم لگانے اور اس کی بنیاد پر راویوں کے تصرف اور وہم کی نشان دہی کے بارے میں نہیں، یہی وجہ ہے کہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے واقعۂ افک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر بہتان لگانے والوں میں جو حضرت حسان بن ثابت کا نام صحیح بخاری (رقم: ۴۱۴۱) میں ہے اسے فیض الباری میں خلافِ تحقیق قرار دیا ہے۔'' (ملخصاً، اشراق: ص ۵۱، ۵۲)

پہلے تو یہ دیکھئے کہ کیا فی الواقع علامہ کشمیری نے روایات کے بارے میں متقدمین محدثینِ کرام رحمۃ اللہ علیہم کے فیصلے کی جو تحسین فرمائی ہے وہ صرف راوی کی عدالت اور اس کے ضبط

واتقان ہی سے متعلق ہے یا اس کا تعلق راوی کے تصرف اور وہم سے بھی ہے۔ چنانچہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی جو عبارت ہم نے فیض الباری (ص۴۱۴ ج۲) کے حوالے سے نقل کی ہے اس سے بعد کی عبارت کی مراجعت اگر اہلِ اشراق نے کر لی ہوتی تو یقیناً یہ بات اپنی دیدہ وری کے باوجود نہ کہتے۔ علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے الفاظ ہیں:

وحينئذ إن وجدت النووي مثلاً يتكلم في الحديث والترمذي يحسنه، فعليك بما ذهب إليه الترمذي، ولم يحسن الحافظ في عدم قبول تحسين الترمذي، فإن مبناه على القواعد لا غير، وحكم الترمذي يبنى على الذوق والوجدان الصحيح وإن هذا هو العلم وإنما الضوابط عصا الأعمى.

(فیض الباری: ص۴۱۵ ج۲)

"اس لیے اگر تم دیکھو کہ مثلاً علامہ نووی رحمہ اللہ نے حدیث میں کلام کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ اس کی تحسین کرتے ہیں تو آپ وہ موقف اختیار کریں جو امام ترمذی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے، حافظ رحمہ اللہ نے امام ترمذی رحمہ اللہ کی تحسین کو قبول نہ کر کے اچھا نہیں کیا۔ حافظ رحمہ اللہ کی بنیاد تو بس قواعد ہیں اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا حکم صحیح وجدان اور ذوق پر مبنی ہے اور یہی اصل علم ہے قواعد تو اندھے کے لیے لاٹھی کی مانند ہیں۔"

غور فرمایئے راویوں کی عدالت اور حفظ وضبط کے قواعد کے علاوہ صحیح وجدان اور ذوق کیا ہے؟ جس کی اہمیت کے پیشِ نظر علامہ کشمیری رحمہ اللہ متقدمین کے فیصلے کو اولیت دیتے ہیں۔ راویوں کا وہم اور تصرف بھی اس میں شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک تو یہ بات بھی اہلِ اشراق کے غرورِ علم کی دلیل ہے کہ یہ سمجھا جائے ائمۂ متقدمین راویوں کی عدالت، ان کے حفظ وضبط کی لطافتوں سے تو واقف تھے، مگر ان کے تصرفات اور اوہام پر وہ مطلع نہیں ہوئے، اس کی اطلاع ماشاء اللہ اہلِ اشراق کے "عالی دماغ" سکالر ہی کو ہو سکی۔ بتلایئے اس فکر کو خودسری اور علمی غرور نہ سمجھا جائے تو اور کیا سمجھا جائے۔

رہی یہ بات کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے بخاری (رقم ۴۱۴۱) کی حدیث، جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانے والوں میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے، کو خلافِ تحقیق قرار دیا ہے۔ تو ہم یہاں اس حوالے سے کہ حضرت حسان رضی اللہ عنہ کیا فی الواقع تہمت لگانے والوں میں تھے یا نہیں؟ اس بحث کی تفصیل سے قطع نظر اہلِ اشراق سے یہ سوال کرتے ہیں کہ کیا علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس روایت کے کسی راوی کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس نے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کو تہمت تراشنے والوں میں شمار کرنے میں غلطی کی ہے۔ اگر ایسا نہیں اور یقیناً نہیں تو بحث ما نحن فیہ میں بطورِ تمثیل اس کا ذکر کرنا کیوں کر درست ہے؟ دعویٰ تو یہ ہے کہ راویوں کے عادل اور ضابط ہونے اور سند کے لحاظ سے بظاہر صحیح دکھائی دینے کے باوجود روایت راویوں کے تصرفات سے محفوظ نہیں ہوتی، اور متقدمین بسا اوقات ایسے تصرفات پر مطلع نہیں ہوتے، علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے جب راوی کے ایسے کسی تصرف کا ذکر نہیں کیا تو اسے اپنے موقف کی تائید میں پیش کرنے میں کون سی معقولیت ہے؟ اپنی تحقیق ومطالعہ کی روشنی میں روایت میں بیان شدہ بات کی مخالفت اور روایت میں راوی کا تصرف دو علیحدہ موضوع ہیں، مگر اہلِ اشراق اس فرق کو ملحوظ نہ رکھتے ہوئے خلطِ مبحث کا شکار ہیں۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے بخاری کی اس روایت کو کسی راوی کے تصرف کی بنا پر قطعاً ضعیف قرار نہیں دیا، بلکہ انھوں نے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے اپنے بیان کو راجح اور زیادہ معتبر قرار دیا ہے، جو اشعار انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مدح میں کہے تھے، یعنی یہاں مسئلہ ان کے نزدیک گویا راجح مرجوح کا ہے، ضعف وصحت کا نہیں جیسا کہ کج بحثی میں اہلِ اشراق نے سمجھا ہے۔

جہاں تک علامہ کشمیری مرحوم کے موقف کا تعلق ہے تو اس کے صحیح یا غلط ہونے کی تفصیل یہاں مطلوب نہیں ورنہ ہم عرض کرتے کہ انھوں نے یہاں دیگر تمام شارحین سے ہٹ کر جو موقف اپنایا ہے وہ حقیقت کے بالکل برعکس ہے۔ یہی نہیں، بلکہ اس بحث کے ضمن میں انھوں نے مزید ایسی باتیں کہی ہیں جو قطعاً غلط اور حقیقت کے بالکل برعکس ہیں، مگر یہ

ساری تفصیل ہمارا موضوع نہیں، ہم نے صرف اتنا عرض کرنا تھا کہ انھوں نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا تعلق تصرفِ راوی سے اور صحت وضعف کے حوالے سے قطعاً نہیں۔

احادیثِ صحیحین

ہم نے یہ بات بھی عرض کی کہ صحیحین کی صحت پر اتفاق ہے، البتہ جن چند روایات پر بعض محدثین نے تنقید کی ہے وہ اس اتفاق سے خارج ہیں اور یہ تنقید بھی اکثر وبیشتر فنی نوعیت کی ہے اور راجح مرجوح کی حیثیت سے ہے صحت وضعف کے اعتبار سے نہیں۔ دورِ تدوینِ حدیث میں صحیحین کی احادیث کو پرکھا گیا، ان کی ایک ایک سند کو، سند کے ہر ہر راوی کو پرکھا گیا، اس کے متن کا جائزہ لیا گیا پھر کہیں جا کر ائمہ کرام کی یہ رائے سامنے آئی کہ صحیحین کی صحت پر اتفاق ہے۔ فنی نقطۂ نظر سے جو اعتراضات تھے ان کے جوابات دے کر صحیحین کی اس پوزیشن کو تسلیم کیا گیا، متون کے لحاظ سے جو کلام تھا اس کا بھی ازالہ کیا گیا۔ دورِ تدوین کے بعد بھی اعتقادی یا مذہبی جمود کی بنا پر، یا عقلی واستقرائی بنیادوں پر جو اعتراضات ہوئے اہلِ علم نے ترکی بہ ترکی ان کے بھی جوابات دیے، جس کی تفصیل کا یہ مقام نہیں، بلکہ آخری دور میں ''نیچر، قانونِ فطرت'' اور ''ارتقا'' کی بنیاد پر جنھوں نے حرف گیری کی انھوں نے بھی منہ کی کھائی اور اہلِ علم نے دودھ کا دودھ، پانی کا پانی کر دکھایا۔ شکر الله سعیہم

اہلِ علم نے تعمیری تنقید کا ہر دور میں خیر مقدم کیا، کیونکہ بحث وتحقیق سے فن میں نکھار پیدا ہوتا ہے اور بہت سے مسائل کی تنقیح ہو جاتی ہے، مگر دورِ تدوین کے بعد کی تنقید بالعموم فنِ حدیث کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اعتقادی وفکری اختلاف وانحراف کی بنا پر ہے، یہ لوگ پہلے ایک نظریہ طے کرتے ہیں یا کسی ''عصری تحقیق'' سے متاثر ہوتے ہیں اور کوئی صحیح حدیث اس کے خلاف دیکھتے ہیں تو اس پر اپنی تنقید کے تمام نشتر چلاتے ہیں، حدیث کی تحقیق وتنقیح کے لیے محدثین نے جو اصول بنائے کبھی ان کا سہارا لیتے ہیں، کبھی حسبِ حال صحت کا ایک معیار بنا لیتے ہیں اور اس پر صحیح احادیث کو مشقِ ستم بناتے ہیں، یہی حال عصرِ حاضر میں اہلِ اشراق کا ہے۔

اسی بحث میں دیکھیے، اولاً: تو اہلِ اشراق کے ''مرشدِ کامل'' نے اپنی تمام تر علمی لن ترانیوں کے باوجود ولیستا بمغنیتین کی حدیث کو ذکر ہی نہیں کیا جو ان کی ذکر کردہ

روایت نمبر ۹۴۹ کے صرف تین روایات کے بعد (۹۵۲) ہے۔

ثانیاً: ہم نے اس روایت کی طرف توجہ دلائی تو اہلِ اشراق اسے ضعیف اور نا قابلِ اعتبار قرار دینے کے لیے لنگر لنگوٹ کس کر میدان میں اتر آئے، کیونکہ یہ ان کے موقف کے خلاف ہے اور ان کے سارے تانے بانے کو تار تار کر دیتی ہے۔

ثالثاً: اس حوالے سے ان کے ایراداتِ باردہ کا ایک، ایک کر کے جواب دیا گیا اور یہ بھی عرض کیا گیا کہ یہ روایت صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے جن کی صحت پر اہلِ علم کا اتفاق ہے اور اہلِ اشراق کے علاوہ آج تک کسی نے اسے ضعیف قرار نہیں دیا، مگر ان کی وہی رٹ کہ مرغ کی ایک ہی ٹانگ۔

رابعاً: جس اصول کے سہارے انھوں نے یہ موقف اپنایا، اس کی تنقیح کے بعد محدثین رحمہم اللہ کے اصول پر ہی اس روایت کی صحت بیان کر دی گئی، اس سے بھی ان کی تشفی نہ ہو سکی۔

خامساً: ہم نے عرض کیا کہ ''احادیث تو محفوظ ہیں، مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔'' اسے ''ایک معقول نکتہ'' (اشراق: ص ۵۵) تسلیم کر لینے کے باوجود وہ اس سے متفق نہیں، کیوں؟ اس کا جواب ظاہر ہے جس کی وضاحت ہم اس مضمون میں کر چکے ہیں۔

سادساً: اسی بات کو ایک اور اسلوب میں ہم نے دہرایا کہ متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرۂ احادیث تھا۔ ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں ازبر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے۔ اس کے برعکس چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی سے ان سابقین محدثین کے فیصلے کے خلاف فیصلہ دینا خودسری ہے، تو جواباً ارشاد ہوتا ہے کہ یہ موقف تو ''ایک خاص زاویۂ نگاہ کا ترجمان ہے جو ہمارے زاویۂ نظر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔'' (اشراق: ص ۴۸)

جب یہ ایک ''معقول نکتہ ہے'' تو اسے قبول کرنا ہی معقولیت ہے، اس کے برعکس جو بھی ''زاویۂ نظر'' ہے وہ غیر معقولیت پر مبنی ہے، معقولیت پر نہیں۔

سابعاً: ان کا ''زاویۂ نظر'' یہ ہے کہ احادیث کی تحقیق و تنقید کے باب میں اصل معیار کی حیثیت ایک مخصوص دور کی تحقیقات کے نتائج کو نہیں، بلکہ ان علمی و عقلی اصولوں کو

حاصل ہے جن کو سامنے رکھتے ہوئے علمِ حدیث کے تشکیلی دور میں اکابر محدثین نے روایات کی بے لاگ تنقید کی شان دار روایات قائم کی...... صحیح علمی رویہ یہ ہے کہ نقدِ روایات کے باب میں نئے تنقیدی زاویوں کے امکان کی نفی نہ کی جائے، بلکہ دلائل وشواہد پر مبنی کوئی بھی تنقید سامنے آنے پر متعلقہ روایات کا از سرِ نو روایتاً ودرایتاً جائزہ لیا جائے..... (اشراق: ص ۴۸، ۴۹ جون ۲۰۰۷ء)

عرض ہے کہ علمِ حدیث کے تشکیلی دور میں اکابر محدثین نے روایات کی بے لاگ تنقید کی جو شان دار روایت قائم کی ہے یہ تنقید کن اصولوں پر مبنی تھی؟ انھی اصولوں پر اکابر محدثین نے صحیحین کی روایات کو پرکھا، اور بالآخر یہ طے پایا کہ ان کی تمام روایات بالخصوص جو اصول واستدلال میں بیان ہوئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور سوائے چند روایات کے باقی تمام احادیث کی صحت پر اکابر محدثین کا اتفاق ہے اور انھیں تلقی بالقبول حاصل ہے، اور روایت زیرِ بحث بھی انھی روایات میں سے ایک ہے جو اصول میں ہیں اور اکابر محدثین کیا، اہلِ اشراق سے قبل کسی اہلِ علم نے اس پر کلام نہیں کیا، کیا یہ اجماع علمائے امت خطا اور غلطی پر قائم رہا؟

اجماعِ امت کے خلاف اب اگر اہلِ اشراق کی جسارت کو ہم خودسری قرار دیتے ہیں تو وہ ہم ناتوانوں پر ناراض کیوں ہیں؟ اجماع بہر حال مقدم ہے کہ فرمانِ نبوی ہے: ''میری امت گمراہی اور غلطی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔'' اسی کو امام شافعی کے فرمان کے مطابق قرآنِ پاک نے ''سبیل المؤمنین'' سے تعبیر کیا ہے۔ اس لیے علم وعقل دونوں کا فیصلہ ہے کہ اہلِ اشراق کا پہلا موقف بالکل اسی طرح غلط ہے جیسے متعدد اجماعی مسائل میں انھوں نے انحراف کر کے غلط روش اختیار کی ہے۔

رہی یہ بات کہ ''نقدِ روایات کے باب میں نئے تنقیدی زاویوں کے امکان کی نفی نہیں کی جا سکتی۔'' الخ....... تو یہ ''زاویۂ نظر'' اہلِ اشراق سے قبل سرسید سے غلام احمد پرویز تک وقتاً فوقتاً پڑھنے سننے میں آرہا ہے، مستشرقین کی صدائے بازگشت سے بھی یہ تلقین ہوتی رہی اور بعض دانشورانِ ملت بھی اسی ساز میں اپنی آواز ملاتے رہے، مگر تا حال ''نئے تنقیدی زاویوں''

کی کوئی تعیین اوران کی درجہ بندی نہ ہو پائی۔ نقدِ روایت کے اصول جو روایت یا درایت کے پہلو سے تھے ایک ایک کر کے مدون و مرتب ہو چکے، ہمیں بتلایا جائے کہ وہ کون سا نیا تنقیدی اصول ہے جو پہلے بیان نہیں ہوا اور اس کی تحقیق و تنقیح نہیں ہوئی۔ یہی معاملہ اصول فقہ، نحو، صرف اور معانی و بیان کا ہے۔ ان کی تسہیل و ترتیب کی افادیت کا انکار نہ اُدھر ہے نہ ادھر، لیکن احوال وظروف سے پتا چلتا ہے کہ بحیثیتِ فن یہ کام بہت حد تک مرتب و مکمل ہو چکا ہے، اگر مرتب شدہ نئے اصولوں کی نشان دہی اہلِ اشراق کریں گے تو ہم ان کے شکر گزار ہوں گے۔ علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے جو اس حوالے سے خامہ فرسائی کی، عرصہ ہوا علمائے کرام اس کی حقیقت تشت از بام کر چکے۔ اشراق کے نقطۂ نظر میں کوئی مزید نئی بات ہو تو فرمائیں! زیرِ بحث روایت کی تحقیق میں بھی کوئی نیا اصول بیان نہیں ہوا جس کی بنیاد پر اسے ضعیف قرار دیا گیا۔ اور جو کچھ مختلف زاویوں سے کہا گیا اس کی پوزیشن قارئینِ کرام کے پیشِ نظر ہے۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ

صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی اس روایت پر اشراق کی تنقید جس ''ضابطہ'' کی بنیاد پر ہے اس کے جواب میں یہ بھی عرض کیا گیا تھا کہ اس حدیث پر صحت کا حکم لگانے والے بعض وہ ہیں جن کا حزم و احتیاط اور ان کا تتبع سب کے ہاں مسلم ہے۔ پھر تنہا ان کے حکم پر ہی کیا موقوف، متأخرین نے بھی انھی اصولوں کے تحت ان روایات کا مزید جائزہ لیا اور ان کی موافقت کی۔ متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرۂ احادیث تھا۔ ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں ازبر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے۔ الخ

ہماری اس گزارش کے جواب میں ایک بات یہ بھی کہی گئی کہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فنِ رجال و علل کے جلیل القدر امام ہیں، علمِ حدیث میں ان کی وسعتِ نظر، مہارت اور اجتہادی بصیرت پوری طرح مسلّم ہے۔ دکتور عبداللہ بن محمد حفظہ اللہ نے کتاب العلل کی ڈیڑھ سو روایات ہیں جو امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی سند سے مروی ہیں دلائل سے امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ کے نتائجِ تحقیق سے اختلاف کیا، اس لیے متقدمین کی تحقیق سے اختلاف کا نتیجہ امام زہری کی روایات کی تضعیف کی صورت میں نہیں، بلکہ ان کی تصحیح و تحسین کی صورت میں نکلا۔ ملخصا! (اشراق: ص ۴۹، ۵۰)

اشراق کی روایتی طنز و تعریض سے قطع نظر ان کے کلام کا خلاصہ ہم نے عرض کر دیا۔ صحیحین کی روایات کے حوالے سے ہم نے جو بات عرض کی تھی، اس سے صرفِ نظر کر کے ''متقدمین محدثین'' میں سے امام دارقطنی رحمہ اللہ کی العلل پر نقد و تبصرہ سے اہلِ اشراق نے یہ تأثر دیا ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ تو متقدمین محدثین میں سے ہیں، جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں ازبر تھیں، لیکن دورِ حاضر کے ایک فاضل نے ان سے اختلاف کیا، اور نتیجہ امام دارقطنی رحمہ اللہ سے مختلف نکلا، اس لیے صحیحین کی روایات پر نقد و تبصرہ اور نئے تنقیدی زاویوں کے امکان کی نفی نہیں ہونی چاہیے، ان کا از سرِ نو جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ مگر ان کی یہ بات بھی درست نہیں۔

اولاً: تو راقم کے کلام میں ''متقدمین محدثین'' کے الفاظ جس تناظر میں تھے، افسوس اہلِ اشراق نے اس پر توجہ نہیں دی، صحیحین کی وہ روایات جن پر ائمۂ محدثین میں سے کسی نے تنقید نہیں کی وہ روایات یقیناً صحیح ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ کے اتفاق کے علاوہ ان کے معاصرین اور متاخرین کی ہمنوائی نے ان احادیث کی صحت کو یقینی بنا دیا ہے۔ ''متقدمین محدثین'' اور متقدمین محدثین میں سے کسی ایک کی رائے کا فرق محسوس کر لیتے تو وہ شاید یہ تکلف نہ فرماتے۔

ثانیاً: امام دارقطنی رحمہ اللہ کی العلل کے حوالے سے یہ بات اہلِ اشراق کے لیے انکشاف کا باعث ہو تو ہو، ہمارے لیے اس میں کوئی فکرمندی کی بات نہیں۔ ان کی الالزامات والتتبع کا جو تتبع حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے کیا اہلِ اشراق اس سے یقیناً واقف ہیں، امام دارقطنی رحمہ اللہ بلاشبہ عظیم محدث ہیں اور علم حدیث میں ان کی اجتہادی بصیرت بھی مسلّم ہے، تاہم امام بخاری رحمہ اللہ کے تقابل میں ان کی جو پوزیشن تھی علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی زبان سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، فرماتے ہیں:

إن الدارقطني يمشي على القواعد الممهدة عندهم فينازعه من القواعد ، وشأن البخاري أرفع من ذلك فإنه يمشي على اجتهاده وينظر إلى خصوص المقام وشهادة الوجدان ، وإنما

القواعد لغير الممارس على حد التحديد للعوام فيما لم يرد التحديد من الشارع .الخ (فیض الباری:ص۵۷ ج۱)

''امام دارقطنی رحمہ اللہ تو ان قواعدِ مصطلحہ کی بنیاد پر اختلاف کرتے ہیں جو ان کے ہاں پائے جاتے ہیں، مگر امام بخاری رحمہ اللہ کی شان اس سے بہت بلند ہے، وہ اپنے اجتہاد پر عمل کرتے ہیں اور مقام کی خصوصیت اور وجدان کی شہادت کو ملحوظ رکھتے ہیں، قواعد تو غیر ماہرین اور عوام کی پابندی وتحدید کے لیے ہوتے ہیں جن کے بارے میں شارع علیہ السلام کی تحدید وارد نہیں ہوتی۔''

یہی وجہ ہے کہ صحیح بخاری پر امام دارقطنی رحمہ اللہ کے انتقاد کو اہلِ علم نے قبول نہیں کیا، اہلِ اشراق کو اتنی بات تو ملحوظ خاطر رکھنی چاہیے کہ زیرِ بحث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر تو امام دارقطنی رحمہ اللہ کیا، کسی اور محدث نے بھی اعتراض نہیں کیا، امام دارقطنی رحمہ اللہ کے سہارے پر اگر کچھ حضرات تنقید کا حق سمجھتے ہیں تو یہ بات بھی سمجھ میں آجانی چاہیے کہ ان کی منتقدہ احادیث کے علاوہ باقی احادیث کو محدثین نے یقینی طور پر صحیح تسلیم کیا، ان کے اس فیصلے کے بعد پھر ان احادیث پر محض اپنے نظریات کے تحفظ میں تنقید ''سبیل المؤمنین'' سے انحراف نہیں تو اور کیا ہے؟

ہشام بن عروہ کی روایات

ہشام بن عروہ بالاتفاق ثقہ اور حجت ہیں، حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں الامام، الثقة، شیخ الاسلام کے القاب سے یاد کیا ہے۔ (السیر:ص۳۴ ج۶)

زیرِ بحث روایت میں وہ اپنے والد عروہ عن عائشہ کی سند سے روایت کرتے ہیں، اس روایت پر نقد کرتے ہوئے پہلے تو یہ تأثر دیا گیا کہ ایک کے علاوہ باقی روایات میں امام ہشام کا اپنے باپ سے سماع نہیں، اس بارے میں ان کی اس غلط فہمی کا ازالہ کیا گیا تو انھوں نے تسلیم کر لیا کہ ہشام کا اپنے والد سے سماع نکتۂ اختلاف نہیں، دوسرا اعتراض یہ تھا کہ عراق جانے کے بعد ہشام اپنے والد سے روایات بیان کرنے میں غیر محتاط ہو گئے تھے، اس کے بارے میں کہا گیا کہ یہ روایت ہشام سے ان کے بصری تلامذہ بھی بیان کرتے ہیں،



جواباً فرمایا گیا کہ اعتراض کا تعلق اہلِ کوفہ کی روایات سے نہیں، بلکہ کوفہ میں ہشام کی بیان کردہ مرویات سے ہے، اس لیے ان سے روایت کرنے والے کسی بھی شہر سے ہوں، اگر انھوں نے ہشام سے کوفہ میں آنے کے بعد ہی سماع کیا ہے تو ان کی مرویات کا حکم اس دور کی دیگر مرویات سے مختلف نہیں ہو سکتا، ہم نے عرض کیا محترم! ہشام سے یہ روایت ابو اسامہ حماد بن اسامہ نے بیان کی ہیں وہ گو کوفی ہیں، مگر انھیں ہشام سے جو اختصاص حاصل تھا اس حوالے سے امام احمد نے وضاحت فرمادی ہے کہ ہشام سے روایت کرنے میں حماد بن اسامہ سے بہتر روایت کرنے والا اور کوئی نہیں، وہ ان سے چھ سو احادیث بیان کرتے ہیں اور ستر کے قریب تو وہ روایات ہیں جو بخاری اور مسلم میں ہیں، انھوں نے ہشام سے حماد کی منفرد روایات کی بھی تحسین کی ہے۔" امام احمد رحمہ اللہ کی ان وضاحتوں کے بعد کوئی عقل مند کہہ سکتا ہے کہ ابو اسامہ حماد بن اسامہ عراقی ہیں؟ ہشام کی عراق میں بیان کردہ روایات مخدوش ہیں، لہٰذا ابو اسامہ کی یہ روایت بھی ان کے وہم کا نتیجہ ہے۔" ہماری اس وضاحت کے باوجود افسوس یہ کہہ کر اطمینان کا اظہار کر لیا گیا کہ "اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس نکتے سے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔" (اشراق: ص ۱۸۵)

قارئینِ اشراق تو یقیناً اسے صحیح باور کریں گے کہ سچ ہے ان کا فرمایا ہوا، مگر ان سے التماس ہے کہ پہلے اشراق جون ۲۰۰۷ء، شمارہ نمبر ۶، ص ۲۷ کی سطر ۱۳، ۱۴ ملاحظہ فرمائیں، جس میں ہم نے عرض کیا ہے کہ "رہی یہ بات کہ ہشام کے بصری تلامذہ نے بھی ان کے کوفہ آنے کے بعد سماع کیا ہے، مدینہ میں نہیں تو اس کی وضاحت آئندہ آرہی ہے۔" اس کے بعد اس کا ص ۴۱ کی سطر ۲۰، ۲۱، ۲۳ ملاحظہ فرمائیں۔ جسے ہم ابھی اوپر نقل کر آئے ہیں۔ چاہیے تو یہ تھا کہ وہ حماد بن اسامہ کی ہشام سے پانچ یا چھ روایات کی نشان دہی کرتے جن کے بارے میں محدثین نے صراحت کی ہو کہ ان میں حماد سے خطا ہوئی ہے اور اس کی بھی نفی کرتے کہ حماد کو ہشام سے کچھ اختصاص حاصل نہیں، مگر وہ یہ تو نہ کر سکے الٹا طفل تسلی کے طور پر کہہ دیا کہ "ہمارے اس نکتے سے کوئی تعرض نہیں فرمایا گیا۔" سبحان اللہ۔

یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگی کہ ہشام کے کوفہ جانے کے حوالے سے

جو اعتراض اہلِ اشراق نے اٹھایا ہے اور فرمایا ہے کہ ہشام کی مدینہ طیبہ میں بیان کی ہوئی روایات تو درست ہیں کوفہ میں بیان کی ہوئی محلِ نظر ہیں اور یقینی طور پر متصل نہیں، اپنے حالیہ مضمون میں انھوں نے اس کی غیر شعوری طور پر نفی کی ہے، فرماتے ہیں:

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر قاتلانہ حملے کی روایت ھشام عن عروۃ عن المسور بن مخرمۃ کی سند سے نقل کی گئی ہے، ہشام کے شاگردوں میں زائدہ، اسماعیل بن زکریا، علی بن مسہر، ابوضمرہ، لیث بن سعد، مفضل بن فضالہ، ابواسامہ، حماد بن سلمہ، ابومعاویہ اور عبدہ اسے عن المسور بن مخرمہ کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ نے اسے إن المسور بن مخرمہ أخبرہ کے الفاظ سے روایت کیا ہے، امام دارقطنی رحمہ اللہ العلل (ص ۲۰۱ ج ۲) میں فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مسور بن مخرمہ نے ہشام کو خبر دی، ان کا وہم ہے۔ کیونکہ ان کے برخلاف ''عن'' سے روایت کرنے والے راویوں کی تعداد زیادہ ہے۔'' (اشراق: ص ۶۳، ۶۴ حاشیہ)

اہلِ اشراق انصاف فرمائیں ہشام سے یہ روایت کرنے والے امام مالک رحمہ اللہ، مدنی ہیں یا نہیں، ان کے مقابلے میں جن جن کا نام لیا گیا وہ سب کوفی اور مصری ہیں، بجز ابوضمرہ انس بن عیاض کے، امام مالک رحمہ اللہ تو کوفہ گئے ہی نہیں، جب کہ ابوضمرہ کے بارے میں احتمال ہے کہ اس نے بھی ہشام سے کوفہ ہی میں سماع کیا ہے جیسے لیث اور مفضل کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے، اگر بصری راویوں کی روایت میں یہ احتمال موجود ہے کہ انھوں نے ہشام کے عراق جانے کے بعد سماع کیا ہے تو ابوضمرہ، لیث اور مفضل کے بارے میں یہ احتمال کیوں نہیں؟ مگر امام مالک کے بارے میں یہ احتمال قطعاً نہیں ہو سکتا، لیکن اس کے باوجود ہشام سے امام مالک شیخ اہل المدینہ کی روایت مرجوح اور ان کے مقابلے میں دوسروں کی روایت راجح، یہاں امام مالک کی سند کو مرجوح قرار دینا کیا اہلِ اشراق کے دعویٰ کے منافی نہیں؟

غلطی ہائے مضامین مت پوچھ

یہاں یہ بات مزید بڑی عجیب ہے فرمایا یہ گیا ہے کہ ''معنعن روایت کی کسی ایک آدھ

سند میں تحدیث کی صراحت آ جائے تو کیا اس میں راوی کے تصرف کا احتمال نہیں ہوتا اور کیا وہ اتصال کا حتمی قرینہ قرار پا جاتی ہے" اسی "فیصلہ" کی تائید میں انھوں نے امام مالک کی ہشام سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر قاتلانہ حملہ کی روایت کو امام دارقطنی رحمہ اللہ کے حوالے سے پیش کیا، گویا اہلِ اشراق کے نزدیک راوی مدلس نہ ہو تو اس کی ہر روایت میں اتصال کی صراحت ہی اس کے متصل ہونے کا حتمی قرینہ ہے، معنعن ہونے کی صورت میں اگر کوئی راوی سماع کی صراحت کر دیتا ہے تو اس میں راوی کے تصرف اور انقطاع کا احتمال باقی رہے گا، حالانکہ ان کی یہ رائے قطعاً غلط ہے۔ جمہور محدثین تو راوی مدلس نہ ہو اور مروی عنہ سے اس کی معاصرت ہو اس کی معنعن روایت کو متصل قرار دیتے ہیں، لیکن امام علی بن مدینی اور امام بخاری وغیرہ لقا کی شرط بھی اتصال کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ مقدمۂ صحیح مسلم اور اصولِ حدیث کی تمام کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے جس کی تفصیل یہاں تطویل کا باعث بنے گی، اگر اہلِ اشراق اپنے اس موقف پر کبار محدثین کی شہادت پیش کر دیں تو ہم ان کے شکر گزار ہوں گے، ورنہ ہم سمجھیں گے کہ ان کا یہ موقف بھی اسی طرح غلط ہے جیسے ثقہ کی زیادتی کے بارے میں ان کا موقف غلط ہے اور صحیحین کی اس روایت کے بارے میں غلط ہے۔

رہی اس موقف پر ان کی العلل للدارقطنی کی مثال تو یہ بھی امام دارقطنی رحمہ اللہ کے کلام پر عدمِ تدبر کا نتیجہ ہے، یا عجلت میں وہ امام دارقطنی کی بات سمجھ نہیں سکے۔

اولاً: فرمایا گیا کہ "ہشام کے شاگردوں میں سے زائدہ، اسماعیل بن زکریا، علی بن مسہر، ابوضمرہ، لیث بن سعد، مفضل، ابواسامہ، حماد، ابومعاویہ اور عبدہ اسے عن المسور بن مخرمہ کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں۔"

حالانکہ ہشام سے یہ حضرات عن المسور بن مخرمہ سے نہیں بلکہ هشام عن ابيه عن سليمان بن يسار عن المسور بن المخرمة کی سند سے بیان کرتے ہیں۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے الفاظ ہیں:

فرواه زائدة و إسماعيل بن زكريا.......وعبدة وغيرهم عن هشام بن عروة عن أبيه عن سليمان بن يسار عن المسور

بن مخرمة (العلل :ص ۲۰۱ ج ۲)

ثانیاً: امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اس کے بعد کلام کا ترجمہ کرتے ہوئے فرمایا گیا "امام مالک کا یہ قول کہ مسور بن مخرمہ نے ہشام کو خبر دی ان کا وہم ہے" حالانکہ مسور بن مخرمہ نے ہشام کو نہیں عروۃ کو خبر دی ہے۔ الفاظ ہیں:

وقول مالک عن هشام عن أبیه أن المسور بن مخرمة أخبره وهم منه.

معلوم نہیں یہاں مسور نے ہشام کو خبر دینے کی بات، ہشام "خولیہ" کا نتیجہ ہے یا یہ سہوِ کتابت ہے۔

ثالثاً: یہاں سرے سے صراحتِ سماع اور معنعن یعنی عن المسور بن مخرمة اور إن المسور بن مخرمة أخبره کا کوئی مسئلہ ہی نہیں، امام دارقطنی رحمہ اللہ تو کہنا چاہتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ نے جو هشام عن أبیه إن المسور بن مخرمة أخبره سے روایت کی ہے کہ عروہ اسے براہِ راست مسور سے بیان کرتے ہیں اس میں امام مالک رحمہ اللہ کا وہم ہے کیونکہ ہشام کے متعدد شاگرد عروہ اور مسور بن مخرمہ کے مابین سلیمان بن یسار کا واسطہ ذکر کرتے ہیں، یعنی اصل مسئلہ سلیمان بن یسار کے واسطہ کا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ہشام سے جو بلا واسطہ بصراحتِ سماع عروہ کی مسور سے روایت ذکر کی، اس میں امام مالک رحمہ اللہ کا وہم ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے الأحادیث التی خولف فیها مالک (ص ۸۲،۸۱) میں بھی یہی بات کہی ہے اور فرمایا ہے کہ هذا لم یسمعه عروة من المسور یہ حدیث عروہ نے المسور سے نہیں سنی، اور دلیل یہی ہے کہ ایک جماعت نے اسے بواسطہ سلیمان بن یسار، مسور بن مخرمہ سے بیان کیا ہے۔

رابعاً: اہلِ اشراق کے علم میں یہ تو ہوگا کہ عروہ مدلس نہیں ہیں، اور "عروة عن المسور" کی روایات صحیح بخاری میں موجود ہیں، اور کتبِ تراجم میں عروہ کے مشائخ میں المسور بن مخرمہ کا نام بھی موجود ہے۔ اس لیے بھی یہاں صراحتِ سماع یا معنعن کا مسئلہ

ظلمات بعضها فوق بعض کا مصداق ہے۔

خامساً: امام دارقطنی رحمہ اللہ نے یہ بھی تو فرمایا ہے کہ

ورواه جرير وعبدالله بن إدريس وعيسى بن يونس ومحمد بن دينار عن هشام عن أبيه عن المسور. (العلل: ص۲۱۰ ج۲)

''کہ اس روایت کو جریر، عبداللہ بن ادریس، عیسیٰ بن یونس، محمد بن دینار، هشام عن عروة عن المسور کی سند سے بیان کرتے ہیں۔''

درمیان میں سلیمان بن یسار کا واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ مگر اس کے باوجود امام دارقطنی رحمہ اللہ سلیمان بن یسار کے واسطہ ہی سے اسے صحیح قرار دیتے ہیں۔ جس سے یہ بات تو ثابت ہوئی کہ امام مالک رحمہ اللہ اسے بلا واسطہ ذکر کرنے میں منفرد نہیں ہیں۔ مگر افسوس اہلِ اشراق نے امام دارقطنی رحمہ اللہ کے پورے کلام کو نقل ہی نہیں کیا۔

سادساً: یاد رہے کہ امام مالک، جریر، عبداللہ بن ادریس، عیسیٰ اور محمد بن دینار کے علاوہ عبداللہ بن نمیر اور وکیع بھی اسے ''ہشام عن عروۃ عن المسور'' سے بلا واسطہ ہی روایت کرتے ہیں۔ المصنف لابن ابی شیبہ (ص۲۵ ج۱۱)، ابن سعد (ص۳۵۰ ج۳) مسائل الامام احمد بروایۃ ابنہ عبداللہ (ص۱۹۳ ج۱) وغیرہ۔ بلکہ ابوالزناد بھی عروۃ عن المسور روایت کرتے ہیں۔ (شرح اصول اعتقاد اهل السنۃ: ص۸۲۵ ج۴، الزهد لاحمد: ۱۲۷)

اس لیے امام مالک رحمہ اللہ اسے بلا واسطہ بیان کرنے میں منفرد نہیں، یہ روایت المزید فی متصل الاسانید کی ایک مثال ہے، جو انواعِ علوم الحدیث کی ایک نوع ہے۔ اسے ''سلیمان بن یسار'' کا اضافہ کرنے والوں کی بنیاد پر امام دارقطنی رحمہ اللہ کا منقطع قرار دینا درست نہیں یہی بات قدرے تفصیل سے شیخ سلیم ہلالی حفظہ اللہ نے الموطا کے حواشی (ص۲۸۶، ۲۸۷ ج۱) میں کہی ہے۔ اہلِ اشراق اسے بھی امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اوہام میں شمار کر لیں۔ جیسا کہ انھوں نے دکتور عبداللہ بن محمد حسن کی کتاب مرویات الإمام الزهري المعلة في كتاب العلل کے حوالے سے ان کے اوہام کا اشارہ کیا، اور امام دارقطنی رحمہ اللہ کے نتائجِ تحقیق سے اختلاف کا اظہار کیا ہے۔ اس لیے اس روایت کی سند میں اختلاف کو اپنے نقطۂ

نظر کی تائید میں پیش کرنا بہر نوع غلط ہے اور کئی اصولی بے خبریوں پر مشتمل ہے۔

سابعاً: ہشام سے امام مالک کی یہی ایک روایت نہیں جس کی سند میں ہشام کے دوسرے تلامذہ نے امام مالک سے اختلاف کیا ہے، بلکہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے الأحادیث التي خولف فیھا مالک بن أنس میں اور روایات بھی ذکر کی ہیں۔ چنانچہ پہلی حدیث امام مالک، ھشام بن عروہ عن أبیه أن أسماء بنت أبي بکر کی سند سے روایت کرتے ہیں جسے انھوں نے المؤطا کتاب الحج، باب لبس الثیاب المصبغة في الإحرام میں روایت کیا ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یحییٰ بن سعید القطان، ابواسامہ حماد بن اسامہ، حماد بن زید وغیرہ اسے ھشام عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء کی سند سے روایت کرتے ہیں، وھو الصواب اور وہی درست ہے۔ (الأحادیث التي خولف: ص ۷۶)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے السنن (ص ۵۹ ج ۵) میں یہ اختلافِ سند امام مسلم سے بھی نقل کیا ہے کہ امام مالک کے علاوہ ہشام کے باقی تلامذہ حماد بن اسامہ ابواسامہ، حاتم بن اسماعیل، ابن نمیر اسے ہشام سے بواسطۂ فاطمہ عن اسماء بیان کرتے ہیں عروہ کے واسطہ سے نہیں۔ ابن ابی شیبہ (ص ۱۴۳ ج ۳، رقم: ۱۲۸۷۲) میں عبدۃ بن سلیمان بھی ہشام عن فاطمہ کی سند سے بیان کرتے ہیں۔ غور فرمایئے ہشام سے یہ روایت کرنے والے بصری اور کوفی ہیں، صرف حاتم بن اسماعیل مدنی ہیں اور وہ بھی اصلاً کوفی ہیں، بعد میں مدینۂ طیبہ کو اپنا مسکن بنالیا تھا اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔

مگر یہ تفصیل معلوم نہیں ہو سکی کہ وہ کوفہ سے کب گئے ہیں۔ انکی وفات ۱۸۷ھ میں ہوئی ہے جب کہ ہشام ایک عرصہ پہلے ۱۴۵ھ یا ۱۴۶ھ میں فوت ہوئے۔ اور حاتم رحمہ اللہ کے مشائخ کی فہرست میں مدنی اور کوفی اساتذہ کا ذکر ہے۔ ان کے علاوہ بصری اور کوفی تلامذہ ہشام سے جس سند سے روایت کرتے ہیں امام مالک رحمہ اللہ نے ان کی مخالفت کی ہے۔ اہلِ اشراق کے نقطۂ نظر پر چاہیے تو یہ تھا کہ امام مالک رحمہ اللہ کی روایت کو راجح قرار دیا جاتا کہ وہ مدنی ہیں اور مدینہ ہی میں انھوں نے ہشام سے سماع کیا ہے، مگر امام دارقطنی رحمہ اللہ ہشام سے بصری اور کوفی

تلامذہ کی روایت کو راجح قرار دیتے ہیں، جس سے ہمارے اس موقف کی تائید ہوتی ہے کہ ہشام کے مدینہ طیبہ سے جانے کے بعد کی تمام روایات محلِ نظر نہیں، جیسا کہ اہلِ اشراق باور کرنا چاہتے ہیں، ہمارے نزدیک تو یہ دونوں اسانید درست ہیں، عروہ عن مسور کے واسطہ سے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے بیان کیا اور عروہ عن سلیمان بن یسار عن مسور کے واسطہ سے بھی۔

انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں امام ابن عبدالبر کی التمہید (ص ۱۱۹، ۱۲۰ ج ۱۲) کے حوالے سے ایک عبارت نقل کی ہے، جس میں ہشام کے بعض تلامذہ مثلاً حماد بن سلمۃ، ابوعوانہ اور وہب وغیرہ کی نقل کردہ ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس میں امام مالک رحمہ اللہ کی روایت راجح ہے اور ان کے مخالف جو حماد وغیرہ اہلِ عراق نے بیان کی ہے وہ کمزور ہے کہ وہ انھوں نے مدینہ سے جانے کے بعد بیان کی ہے۔ ملخصاً (اشراق: ص ۵۹، ۶۰)

بلاشبہ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے یہ فرمایا، مگر اہلِ اشراق نے اس کے متصل بعد یہ کہہ کر کہ: ''یہاں ہشام کی مذکورہ روایت پر کی جانے والی تنقید سے اتفاق یا اختلاف زیرِ بحث نہیں۔'' اپنے کے موقف کی کمزوری کی طرف اشارہ کر دیا، جب اصولاً علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ کے موقف سے اتفاق ہے تو اس روایت پر ان کے تبصرہ پر بھی اتفاق ہونا چاہیے، یہ طرزِ فکر بجائے خود ان کے موقف کی کمزوری کی چغلی کھا رہا ہے۔ اور یہ اس لیے کہ ان کے غالباً علم میں ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے خلاف حماد اور وہیب وغیرہ نے جو الفاظ ہشام سے بیان کیے ہیں ان میں تطبیق و توفیق کی صورت پائی جاتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ کا موقف وہیب وغیرہ کی روایت کے مطابق ہے، دونوں میں کوئی ایسا تضاد نہیں کہ ان میں تطبیق نہ ہو سکے۔

ہم نے عرض کیا تھا کہ مدینہ طیبہ سے جانے کے بعد ہشام کی تمام روایات کے بارے میں یہ کہنا کہ انھیں یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا، محدثین کی تصریحات کے خلاف ہے، چنانچہ تہذیب کے حوالے سے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ہشام کوفہ میں تین بار آئے، پہلی بار آئے تو کہتے تھے حدثني أبي قال سمعت عائشة یعنی ارسال نہیں کرتے تھے، بلکہ سماع کی صراحت کرتے تھے۔ دوسری بار آئے تو أخبرني أبي عن عائشة کہتے تھے اور تیسری بار آئے تو أبي عن عائشة کہتے تھے۔ یعنی باپ سے اور باپ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع

کا ذکر نہیں کرتے تھے۔ (تہذیب: ص ۵۰ ج ۱۱، السیر: ص ۳۴ ج ۶ وغیرہ)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ما أحسن حديث الكوفيين عن هشام بن عروة أسندوا عنه أشياء، قال وما أرى ذلك إلا على النشاط يعنى أن هشاماً ينشط تارة فيسند ثم يرسل مرة أخرى.

(شرح العلل لابن رجب: ص ۶۷۹ ج ۲)

''ہشام سے اہلِ کوفہ کی حدیث کس قدر اچھی ہے وہ اس سے کچھ روایات اسناد کے ساتھ بیان کرتے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ میں اسے ہشام کے نشاط کا نتیجہ سمجھتا ہوں جب وہ نشاط میں ہوتے تو سند بیان کرتے اور جب پریشانی کی سی کیفیت ہوتی تو مرسل بیان کرتے۔''

انصاف شرط ہے کہ اگر کوفہ جانے کے بعد ہشام کی روایات یقینی طور پر متصل نہیں ہیں تو کوفہ میں ان کی روایات کو صراحتِ سماع سے ذکر کرنا اور اسناد کے ساتھ بیان کرنے کا کیا مقصد ہے، بالخصوص حماد بن اسامہ کی ہشام سے روایات جو صحیحین میں ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ نے ان کی ایسی روایات کی تحسین کی ہے۔ تو پھر ابو اسامہ حماد بن اسامہ کی ہشام سے روایت پر ان کے کوفی ہونے کی بنا پر نقد محض ضد اور اپنے موقف کی غلط وکالت نہیں تو اور کیا ہے؟

مزید دیکھئے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

أثبت الرواة عن هشام الثوري ومالك ويحيى القطان وابن نمير والليث بن سعد (شرح العلل لابن رجب: ص ۶۸۰)

ہشام سے روایت کرنے میں سب سے زیادہ ثبت سفیان ثوری، مالک، یحییٰ القطان، ابن نمیر اور لیث بن سعد رحمہم اللہ ہیں۔ غور فرمایئے ان میں مدنی تو صرف امام مالک رحمہ اللہ ہیں جب کہ امام سفیان ثوری رحمہ اللہ، امام عبداللہ بن نمیر رحمہ اللہ دونوں کوفی ہیں اور امام یحییٰ القطان بصری اور امام لیث مصری ہیں۔ اگر ہشام کی کوفہ میں سب کی سب روایات یقینی طور پر متصل نہیں تو امام مالک کے علاوہ دیگر کوفی اور بصری تلامذہ کو سب سے زیادہ ثبت کہنے کا کیا فائدہ

ہے؟اس لیے علی الاطلاق ہشام کی روایات کو بایں طور ردّ کر دینا کہ یہ انھوں نے مدینہ سے باہر بیان کی ہیں اور اس سے روایت کرنے والے کوفی راوی ہیں، کسی طور پر درست نہیں، بلکہ اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے۔

ہمیں اہلِ اشراق کی اس بات سے اتفاق ہے کہ ''اہلِ کوفہ کی نقل کردہ روایات میں یہ واضح تقسیم موجود نہیں کہ فلاں روایات انھوں نے ہشام کے پہلے سفر میں سنی ہیں اور فلاں مرویات دوسرے اور تیسرے سفر میں۔'' لیکن اہلِ کوفہ ہی کے جن راویوں کی ہشام سے روایات کو وہ اثبت، صحیح اور احسن قرار دیتے ہیں کیا انصاف کا تقاضا نہیں کہ انھیں صحیح تسلیم کیا جائے اور بلاوجہ محض اپنے موقف کے خلاف سمجھتے ہوئے انھیں ردّ نہ کیا جائے۔ بلکہ ہمارے نزدیک تو ان کا ''روایات'' کے حوالے سے یہ مطالبہ بھی اصول شکنی ہے۔ راوی اگر مختلط ومتغیر ہو تو اس کی روایات میں تفریق اور اس کی صحیح اور غیر صحیح روایات میں تمیز و تقسیم اس کے راویوں کی بنا پر ہوتی ہے کہ کس کس راوی نے اس سے حالتِ اختلاط میں سنا ہے اور کس نے اختلاط سے قبل۔ اصولِ حدیث کی تمام کتابوں میں یہ تفصیل موجود ہے۔ جس کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں، اس کے برعکس اہلِ اشراق کا یہ مطالبہ کہ کون سی مرویات اس نے اختلاط سے پہلے بیان کی ہیں اور کون سی بعد میں، اسے ان کا اصولی شہکار کہنا چاہیے، محدثینِ کرام کا یہ اصول قطعاً نہیں۔

کیا ہشام مختلط ہیں؟

ہشام بن عروہ کے بارے میں ایک نزاع یہ ہے کہ آیا وہ مختلط ہیں یا نہیں، ہم نے عرض کیا تھا کہ حافظ ابن القطان رحمہ اللہ نے ان کے اختلاط کا ذکر کیا ہے، مگر حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کی سخت تردید کی ہے، اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر کہ **لم نرله في ذلك سلفا** ''ابن قطان رحمہ اللہ کا اس قول میں کوئی سلف نہیں'' اس کی تردید کی ہے، مگر اہلِ اشراق کو اس سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے، ''آخری عمر میں ہشام کے حافظے میں تغیر واقع ہونے کی نشان دہی سب سے پہلے ابن القطان الفاسی رحمہ اللہ نے کی ہے، کیونکہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الباری (ص۱۹۹ ج۱) میں

ابن القطان رحمہ اللہ کی یہ کہہ کر تائید کی ہے کہ ہشام کے ثبت ہونے پر اتفاق ہے، البتہ بڑھاپے میں اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا اس لیے تیسری مرتبہ عراق آمد کے موقع پر اس سے سماع کرنے والوں کی روایات بھی حافظہ کی خرابی سے متاثر ہوئیں، اور امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس بات سے تو اختلاف کیا ہے کہ ہشام کے حافظے میں تغیر اختلاط کے درجے تک پہنچ گیا تھا تاہم نفسِ تغیر کو انھوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔'' میزان (اشراق: ص ۵۹)

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے کلام کے بارے میں راقم نے جو عرض کیا تھا کہ لم نر له في ذلك سلفا کے الفاظ سے انھوں نے امام ابن قطان رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی تردید کی ہے کہ ہشام کو اختلاط ہو گیا تھا۔ اس کے برعکس اہلِ اشراق نے جو مفہوم متعین کیا ہے وہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس قسم کا تبصرہ کئی مقام پر حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے کیا ہے اور اس سے ان کی تردید ہی مفہوم ہوتی ہے۔ مثلاً عبدالملک بن مسلم بن سلام الحنفی ابوسلام کی امام ابن معین وغیرہ سے توثیق نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال ابن عبد البر في الاستيعاب في ترجمة عمرو بن ميمون الأودي: عبد الملك بن مسلم وعيسى بن حطان ليسا ممن يحتج بحديثهما، كذا قال، ولم أر له سلفاً في ذكره عن عبد الملك هذا. (تهذیب: ص ۴۲۵ ج ۶)

''امام ابن عبد البر رحمہ اللہ نے استیعاب میں عمرو بن میمون اودی کے ترجمہ میں کہا ہے کہ عبدالملک بن مسلم اور عیسیٰ بن حطان دونوں ایسے نہیں کہ ان کی حدیث سے استدلال کیا جائے۔ اسی طرح انھوں نے کہا ہے مگر میں نے عبدالملک رحمہ اللہ کے بارے میں سلف سے ایسی بات نہیں دیکھی۔''

غور فرمائیں یہاں سلف کے مقابلے میں ان کی بات کس تناظر میں سمجھی جائے گی؟

اسی طرح مروان بن محمد بن حسان کے ترجمہ میں ائمۂ متقدمین سے ان کی توثیق و توصیف نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وضعفه أبو محمد بن حزم فأخطأ لأنا لا نعلم له سلفاً في

تضعيفه إلا ابن قانع وقول ابن قانع غير مقنع.

(تہذیب: ص۹۶ ج۱۰)

''انھیں امام ابنِ حزم نے ضعیف کہہ کر غلطی کی ہے، کیونکہ اس کی تضعیف میں ابنِ قانع کے علاوہ ان کا کوئی سلف نہیں، اور ابنِ قانع کا قول قناعت نہیں کرتا۔''

لیجیے یہاں تو صراحت سے ابنِ حزم کا قول اس لیے غلط قرار دیا ہے کہ اس میں ان کا کوئی سلف نہیں، ابن قانع نے اگر چہ یہی بات کہی ہے مگر وہ اس فن میں اس لائق نہیں کہ اسے معتبر تسلیم کیا جائے۔

اسی طرح علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ایک حدیث کو ضعیف کہا تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

لم أر لابن عبد البر في تضعيفه سلفاً.

(تہذیب: ص۳۴۵ ج۳ ترجمہ زہیر بن عباد)

کہ اس کو ضعیف کہنے میں ان کا کوئی سلف نہیں۔ اور مزید فرمایا کہ ''یہ حدیث جمعہ کی فضیلت میں ہے، اسے ابنِ ماجہ نے ایک اور سند سے روایت کیا ہے اور خود ابنِ عبد البر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے متعدد طرق ہیں جن میں بعض، بعض کی تقویت کرتے ہیں۔''

ان مقامات پر حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے الفاظ کہ میں نے اس میں ان کا سلف نہیں دیکھا، یا اس میں ان کا کوئی سلف نہیں، سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس سے ان کا مقصد اس موقف کی تردید ہے، محض اطلاع یا اخبار نہیں، جیسا اہلِ اشراق نے فرمایا ہے۔ رہی یہ بات کہ ہدی الساری میں ہشام کے تغیرِ حفظ کا ذکر خود حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے کیا ہے اس لیے ان کے اس جملہ سے انکار مراد لینا درست نہیں، تو عرض ہے کہ اہلِ اشراق ذرا سنجیدگی سے غور فرمائیں کہ ہشام بن عروہ کے بارے میں جس نوعیت کے تغیر کا ذکر انھوں نے کیا اور اس پر امام یعقوب بن شیبہ کا قول ذکر کیا یہ قول تو حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے تہذیب (ص۴۵ ج۱۱) میں بھی ذکر کیا ہے۔ اگر تغیر کی یہی بنیاد ہے تو پھر تہذیب ہی میں حافظ ابن القطان رحمہ اللہ کے

قول پر لم نر له في ذلك سلفا کہنے کا کیا جواز باقی رہتا ہے؟

یہی نہیں، بلکہ اسی ہدی الساری میں ہشام کے ترجمہ میں کیا یہ جملہ بھی اہلِ اشراق کی نظر سے نہیں گزرا کہ وقد احتج بهشام جميع الأئمة تمام ائمہ حدیث ہشام کی احادیث سے استدلال پر متفق ہیں۔ آخر مختلط کے بارے میں یہ علی الاطلاق اتفاق چہ معنی دارد؟ یہی نہیں اسی ہدی الساری میں فصل في تمييز أسباب الطعن في المذكورين کے تحت (ص ۴۶۴) ہشام بن عروہ کا ذکر موجود ہے۔ اور وہ یوں کہ ذكر بالتدليس أو الإرسال کہ ہشام پر کلام تدلیس یا ارسال کی بنا پر کیا گیا ہے۔

غور فرمایئے آخر کیا وجہ ہے کہ ہشام پر اختلاط کا سبب انھوں نے کیوں ذکر نہیں کیا؟ یہ بات بھی اس بات کی مؤید ہے کہ وہ ہشام کو مختلط قرار نہیں دیتے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے أبو أسامة حماد بن أسامة عن هشام عن عروة عن عائشة رضی اللہ عنہا کی سند سے ایک روایت (۲۵۶۳) کتاب المكاتب، "باب استعانة المكاتب وسؤاله الناس" میں ذکر کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کے ایک جملہ پر یہ کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ ہشام اس میں متفرد ہیں مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> وأثبت الرواية آخرون وقالوا هشام ثقة حافظ والحديث متفق على صحته فلا وجه لرده. (فتح الباری: ص ۱۹۱ ج ۵)
>
> "دوسرے حضرات نے اس کو ثابت ودرست قرار دیا ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ ہشام ثقہ حافظ ہیں اور حدیث کی صحت پر اتفاق ہے اس لیے اسے رد کرنے کی کوئی دلیل نہیں۔"

اندازہ کیجیے یہ سند بھی بعینہٖ وہی ہے جو غنائے جاریتین کی ہے، حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ ہشام کی تدلیس وارسال اور اس کے تغیر کا ذکر کر کے امام شافعی کی تائید کر سکتے تھے، مگر انھوں نے ایسا ہرگز نہیں کیا، بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس اختلافی قول کو دعویٰ اتفاق کے منافی نہیں سمجھا، مگر حدیث غنائے جاریتین کی صحت کے بارے میں متقدمین میں سے کسی ایک کا اختلاف بھی مذکور نہیں، البتہ اہلِ اشراق کو اپنی روشن خیالی اور موقف کی مخالفت میں یہ ضعیف نظر آتی ہے،

ہشام بھی موردِ الزام ٹھہرے ہیں اور حماد بن اسامہ بھی۔ سبحانك هذا بهتان عظيم!

ہشام کے تغیر کے حوالے سے یہ بھی اہلِ اشراق نے فرمایا ہے کہ

''امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس بات سے تو اختلاف کیا ہے کہ ہشام کے حافظے میں تغیر اختلاط کے درجے تک پہنچ گیا تھا، تاہم نفسِ تغیر کو انھوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ (بحوالہ میزان، اشراق: ص ۵۹)

جنابِ من! وہ نفسِ تغیر کیا اور کیسا ہے جسے حافظ ذہبی نے تسلیم کیا ہے، ان کے الفاظ ہیں:

نعم الرجل تغير قليلا ولم يبق حفظه كهو في حال الشبيبة فنسي بعض محفوظه أو وهم، فكان ماذا !أهو معصوم من النسيان. (میزان: ص ۳۰۱ ج ۴)

''ہاں، آدمی کو کچھ تغیر لاحق ہو جاتا ہے اور اس کا حفظ وضبط ویسا نہیں رہتا جیسا عالمِ شباب میں ہوتا ہے تو وہ بعض یاداشت بھول جاتا ہے یا اس کے بارے میں وہم ہو جاتا ہے، پھر کیا ہوا، کیا وہ نسیان سے معصوم ہے؟''

بڑھاپے میں یہ ''تغیر'' جو وہم ونسیان کے درجہ میں ہے، اصطلاحی ''تغیر'' وہ یہاں مراد قطعاً نہیں لے رہے، بلکہ مزید وضاحت سے فرماتے ہیں کہ **ومثل هذا يقع لمالك ولشعبة ولوكيع ولكبار الثقات** یہ صورت امام مالک، امام شعبہ، امام وکیع اور بڑے بڑے ثقات کو بھی پیش آتی ہے۔ (میزان: ص ۳۰۲ ج ۴)

کیا ہم کہیں گے کہ ان حضرات کو بھی ''تغیر'' کا عارضہ لاحق ہو گیا تھا؟ اگر نہیں تو ہشام ہی آنکھ کا شہتیر کیوں ہیں؟ کہ ان کے ''تغیر'' کا ڈھنڈورا پیٹا جا رہا ہے۔ متغیرین ومختلطین کے حوالے سے دو کتابیں معروف ہیں، ایک علامہ ابراہیم الحلبی المتوفی ۸۴۱ھ کی **الاغتباط بمن رمي بالاختلاط**۔ انھوں نے ہشام بن عروہ کے بارے میں علامہ ابن قطان کا قول نقل کیا، مگر ساتھ ہی حافظ ذہبی کی تردید نقل کر کے معاملہ صاف کر دیا۔ دوسری علامہ ابن الکیال المتوفی (۹۳۹ھ) کی **الكواكب النيرات**، اس میں انھوں نے ہشام کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا، اس لیے ان کی طرف اصطلاحی تغیر یا اختلاط کا انتساب قطعاً درست نہیں۔

اس آخری دور میں جب وہ تیسری بار کوفہ آئے تو ان سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سماع کیا، اور اسی دور میں وہ اپنے والد کی روایت میں تساہل کا شکار رہے۔ امام یعقوب بن شیبہ کے الفاظ ہیں:

والذی نری أن هشاماً تسهل لأهل العراق أنه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه منه فكان تسهل أنه أرسل عن أبيه مما كان يسمعه من غير أبيه عن أبيه. (تھذیب: ص۴۵ ج۱۱)

''ہماری رائے میں ہشام اہلِ عراق کو تأثر یہ دیتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی ہیں، اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کر دیں جو انھوں نے ان سے براہِ راست نہیں، بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔''

یہ ہے وہ اصل صورت امام یعقوب بن شیبہ کی نظر میں، جو ہشام کی عراق جانے کے بعد پیدا ہوئی، اور یہی وہ صورت ہے جو تہذیب میں یوں بیان ہوئی، کہ ہشام کوفہ میں تین بار آئے، پہلی مرتبہ وہ باپ اور ان کے استاد کی روایت میں سماع کی صراحت کرتے تھے۔ دوسری بار آئے تو وہ باپ سے سماع کی صراحت کرتے اور جب تیسری بار آئے تو ابی عن عائشہ کہتے، باپ سے سماع کی صراحت نہیں کرتے تھے۔ یہی وہ تیسری نوبت ہے جس کے بارے میں امام یعقوب نے فرمایا کہ وہ عراق آنے کے بعد تساہل کا شکار ہو گئے کہ باپ سے وہ روایات نقل کر دیں جو انھوں نے براہِ راست نہیں سنی تھیں۔ یعنی ارسال وتدلیس کی یہ صورت تیسری آمد پر تھی۔ پہلی اور دوسری آمد میں وہ اپنے والد عروہ کی روایت میں سماع کی صراحت کرتے تھے۔ اس وضاحت سے اہلِ اشراق کی وہ غلط فہمی بھی دور ہو جاتی ہے کہ وکیع، ابن نمیر اور محاضر کی روایات صرف تغیر حفظ کے دور کی ہیں۔ جسے انھوں نے بڑی طول بیانی سے اشراق (ص ۵۸، ۵۹) میں بیان کیا ہے۔

راقم نے پہلے یہ عرض کیا تھا کہ ہشام کے ارسال کا تعلق دوسری اور تیسری بار سے متعلق ہے، مگر امام یعقوب رحمہ اللہ اور تہذیب کی دوسری عبارت سے تقابل کے بعد یہی بات

معلوم ہوتی ہے کہ یہ صورت تیسری بار سے متعلق ہے پہلی اور دوسری سے نہیں، کیونکہ پہلی اور دوسری آمد میں تو وہ اپنے والد سے سماع کی صراحت کرتے تھے جیسا کہ اس کے الفاظ ہیں: وقدم الثانية فكان يقول أخبرني أبي. مگر تیسری بار سماع کی وہ صراحت نہیں کرتے تھے۔ اور یہی بات امام یعقوب رحمہ اللہ نے فرمائی ہے کہ وہ آخر میں اپنے والد سے سماع کی صراحت نہیں کرتے تھے۔ اس لیے یہ صورت آخری بار کے متعلق ہے۔

کیا ہشام بن عروہ مدلس ہیں؟

ہشام کے بارے میں ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ مدلس ہیں۔ ان کے بارے میں ہم نے جو کچھ عرض کیا تھا اس کا خلاصہ کچھ یوں ہے:

۱۔ صحیحین میں مدلس یا مختلط کی روایت جمہور کے نزدیک درست ہے ان میں تدلیس واختلاط کا راوی پر الزام محلِ بحث نہیں، الا یہ کہ جہاں دلائلِ قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو۔

۲۔ ہشام پر تدلیس کا الزام ہی صحیح نہیں جیسا کہ حافظ صلاح الدین کیکلدی اور حافظ الحلبی نے فرمایا ہے۔ امام یعقوب کے قول کی بنا پر علامہ ابن العراقی رحمہ اللہ اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے مدلس کہا ہے، مگر ان کا یہ استدلال امام مسلم رحمہ اللہ اور دارقطنی رحمہ اللہ کی تصریحات کی روشنی میں درست نہیں۔

۳۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگر مدلس قرار دیا ہے تو اسے پہلے طبقہ کے مدلسین میں شمار کیا ہے، جس کے بارے میں خود انھوں نے وضاحت کی ہے کہ ان کی تدلیس بڑی نادر ہے، بلکہ اکثر نے ارسال سے تجوز کرتے ہوئے انھیں مدلس قرار دیا ہے۔

ہماری یہ گزارشات ''صحیحین میں مدلسین کی روایات'' کے عنوان سے ہیں جو اسی اشراق کے صفحہ ۲۸ سے ۳۳ صفحات پر مشتمل ہیں۔ اب آیئے اہلِ اشراق کے نئے خدشات کا جائزہ لیتے ہیں۔ چنانچہ اب فرمایا یہ گیا ہے کہ راقم نے ''تازہ مضمون میں سرے سے ہشام کو مدلس تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ مولانا محترم اسے اگر گستاخی نہ سمجھیں تو ہم پلٹ کر ان سے پوچھنا چاہیں گے کہ اگر آپ کے نزدیک ہشام مدلس نہیں ہے تو اپنے مضمون میں اس کی معنعن روایات کو متصل قرار دینے کے لیے اس غیر متعلق ضابطے کا حوالہ ہی کیوں

دیا کہ صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ محمول علی السماع ہے؟" (اشراق: ص ۶۱)

نسیان تو انسان کے خمیر میں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آدم علیہ السلام کو نسیان ہوا اس کی ذریت بھی اس کا شکار ہوگی۔ (ترمذی وغیرہ)

اس لیے اہلِ اشراق جمع خاطر رکھیں ایسی بھول چوک پر ان کی تنبیہ پر ہیچ مداں، ان کا شکر گزار ہے۔ مگر انھیں خود انصاف کرنا چاہیے کہ ہشام کو مدلس اور اس کی باپ سے روایت کو غیر متصل بنانے کے لیے معرفۃ العلوم للحاکم (ص ۱۰۴) کے حوالے سے جو کچھ انھوں نے بیان کیا تھا کیا اس کی تردید راقم نے نہیں کی تھی؟ اور امام حاکم نے جس بنیاد پر انھیں مدلسین میں شمار کیا ہے جب پہلے سے ہم نے اس کی تردید کی ہے تو ہشام کو مدلس قرار نہ دینے کی بات نئی اور "غیر متعلق" کیوں کر ہوئی؟ اہلِ اشراق نے بھی ہماری اسی تنقیح پر بالآخر اس کا اعتراف کیا تھا کہ ہشام کا اپنے والد سے سماع نکتۂ اختلاف نہیں رہا، گو انھوں نے اس کا اعتراف جناب افتخار تبسم صاحب کے سمجھانے سے ہی کیا، مگر امام حاکم کا اس حکایت سے ہشام کی تدلیس پر استدلال اور اس پر ہمارا تعاقب تدلیس کا انکار نہیں تو اور کیا ہے؟

دوسری بات یہ فرمائی گئی ہے کہ "امام مسلم رحمہ اللہ اور دارقطنی رحمہ اللہ وغیرہ نے راوی پر طاری ہونے والی وقتی مزاجی کیفیات سے پیدا ہونے والی وصل وارسال کی جس صورت کا ذکر کیا ہے وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جس کی نشان دہی امام یعقوب رحمہ اللہ اور ابن حجر رحمہ اللہ پوری صراحت ووضاحت سے کر رہے ہیں اور امام مسلم رحمہ اللہ کی بیان کردہ صورت سے بالکل مختلف ہے اور اس کو کسی طرح اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس طرزِ عمل کو اگر حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق تدلیس کہا جائے تو روایت کے انقطاع کے ساتھ ساتھ خود ہشام کی شخصیت عیب دار ہو جاتی ہے اگر اسے اصطلاحی تدلیس پر محمول نہ کیا جائے تو عادتاً اور معمولاً ارسال کا طریقہ اپنا لینا اس سے بہر حال ثابت ہوتا ہے۔" ملخصاً (اشراق: ۶۱، ۶۲، ۶۳)

اس بحث کے ضمن میں اہلِ اشراق نے طنز وتعریض کے جو نشتر چلائے ان سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہم نے ان کے کلام کا خلاصہ انھی کے الفاظ میں پیش کر دیا ہے۔ امام یعقوب بن شیبہ کا کلام ہم نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ پہلے وہ نقل ہو چکا ہے اور اس کے

بارے میں ہم وضاحت بھی کر چکے ہیں۔ رہی یہ بات کہ امام یعقوب بن شیبہ اور امام مسلم کا کلام بالکل مختلف ہے تو:

اولاً: عرض ہے کہ دونوں میں کیا تفاوت ہے؟ بس یہی کہ امام یعقوب رحمہ اللہ نے یہ صورت ہشام کے عراق جانے کے بعد کی ذکر کی کہ تب وہ ایسی روایات جو والد سے براہِ راست نہیں سنی ہوتی تھیں وہ اپنے والد کی نسبت سے بیان کر دیتے تھے۔ جب کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اسی صورت کو مطلق رکھا اور والد کی روایت میں ہی نہیں، بلکہ اوپر کی سند میں بھی ان کے اس طرزِ عمل کا ذکر کیا اور اس کی مثالیں بھی ذکر کیں، انھی میں ایک مثال انھوں نے یہ ذکر کی ہے کہ ایوب سختیانی، ابن مبارک، وکیع، ابن نمیر وغیرہ ایک روایت ہشام عن عروۃ عن عائشہؓ کی سند سے بیان کرتے ہیں۔ جب کہ لیث بن سعد، داود العطار، حمید الاسود، وہیب بن خالد اور ابو اسامۃ اسے ہشام سے بواسطہ عثمان بن عروہ عن عروہ عن عائشہ کی سند سے روایت کرتے ہیں۔ غور فرمایئے دونوں اسانید ہشام کے مدنی تلامذہ پر مشتمل نہیں، اہلِ اشراق تو شاید امام یعقوب رحمہ اللہ کے قول کی بنا پر اسے عراقی روایت سمجھ کر اس میں ہشام کا تصرف قرار دیں، بلکہ پہلی سند کو ہشام کی تدلیس کا نتیجہ سمجھیں، مگر امام مسلم رحمہ اللہ اس بنا پر نہ یہ فرق کرتے ہیں نہ ہی ہشام کو مدلس کہتے ہیں، بلکہ اسے وہ ارسال اور ہشام کی طبعی حالت پر محمول کرتے ہیں۔ اہلِ اشراق اپنے جذبات سے ہٹ کر اگر امام مسلم رحمہ اللہ کی دی ہوئی مثالوں پر غور کر لیتے تو شاید ان کے اور امام یعقوب کے موقف میں کوئی جوہری فرق نہ پاتے۔

ثانیاً: امام یعقوب رحمہ اللہ کے بیان سے نتیجہ کیا نکلا؟ یہی جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ هذا هو التدليس جس سے اہلِ اشراق نے اپنے جذبات میں یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ ''اس سے ہشام کی شخصیت بھی بطور ایک راوی کے عیب دار ہو جاتی ہے'' چلیے! فرض کرو ہشام اس اعتبار سے ''عیب دار'' ٹھہرے، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ہی سے یہ بھی تو پوچھیے کہ یہ ''عیب داری'' کیسی ہے؟ ہم عرض کر چکے ہیں کہ انھوں نے طبقات المدلسین اور النکت میں ہشام کو پہلے طبقہ میں شمار کیا جن کی تدلیس نادر ہوتی ہے اور ان

کے ارسال پر تجوزاً تدلیس کا اطلاق کیا گیا ہے، انھوں نے تو فرمایا کہ دوسرے طبقہ کے مدلسین کی تدلیس کو ائمہ نے محتمل قرار دیا ہے لہٰذا اس کے بعد پہلے طبقہ کے ہشام کی تدلیس کی پوزیشن ہی کیا رہ جاتی ہے، تقریب میں بھی انھوں نے **ربما دلس** ہی کہا، کجا عراق میں ہشام کی یہ ''عادت'' اور کجا اس کی بنا پر **ربما دلس** کا فیصلہ۔ بلکہ ہدی الساری مقدمہ فتح الباری (ص ۴۶۴) میں بخاری کے راویوں پر اسبابِ طعن ذکر کرتے ہوئے ہشام کا جو ''عیب'' ذکر کیا ہے وہ ذکر **بالتدليس أو الإرسال** کہ اس پر تدلیس یا ارسال ''عیب'' ہے، یہاں **أو الإرسال** کیا ہوا؟ گویا وہی بات جو النکت میں طبقۂ اولیٰ کے مدلسین کے بارے میں کہی گئی ہے۔ لہٰذا اہلِ اشراق ہشام کو ''عیب دار'' سمجھتے ہیں تو ہم اس سے انھیں روک نہیں سکتے بلکہ ہم ان کی یہ مجبوری سمجھتے ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ انھیں ایسا ''عیب دار'' بہر حال قرار نہیں دیتے۔

ثالثاً: علامہ عبدالرحمٰن المعلمی رحمہ اللہ نے بھی فرمایا ہے کہ **والتحقيق أنه لم يدلس قط** تحقیق یہی ہے کہ ہشام بالکل مدلس نہیں اور مقدمہ صحیح مسلم کے حوالے سے بھی انھوں نے وہی بات فرمائی جو ہم نے عرض کی کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے ہشام کو اس اسلوب کے باوجود مدلس قرار نہیں دیا۔ بلکہ انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایسی روایات جن میں ہشام نے ایسا کیا ہے وہ نادر ہیں اور ان میں ان کے اور ان کے والد عروہ کے مابین ان کے بھائی عثمان اور محمد بن عبدالرحمٰن بن نوفل یتیم عروہ جیسے ثقہ راوی ہی ہیں **لاشک فيه** جس میں کوئی شک وریب نہیں۔ (التنکیل: ص ۵۰۳، ۵۰۴ ج ۲)

لہٰذا جب وہ عثمان ایسے ثقہ راوی کو ہی حذف کرتے ہیں تو انقطاع کے اعتراض میں کوئی وزن نہیں رہتا۔

رابعاً: حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ امام یعقوب رحمہ اللہ کے قول کی بنا پر **ربما دلس** کہتے ہیں اور مدلسین کے پہلے طبقہ میں شمار کرتے ہیں۔ جن کی تدلیس نادر ہوتی ہے یا ان کے ارسال پر تدلیس کا اطلاق ہوتا ہے، تدلیس یا ارسال کی یہ صورت بہر حال نادر تھی، مگر اہلِ اشراق کا فتویٰ ہے کہ ''ہشام نے یہ طریقہ عادتاً اور معمولاً اپنالیا تھا۔'' کیا کسی بھی

محدث نے اسے کثیر الارسال یا کثیر التدلیس قرار دیا ہے؟ انصاف شرط ہے کہ اگر ہشام عادتاً یا معمولاً ارسال کرتے ہوتے تو امام مسلم رحمہ اللہ ان کی اس ''عادت'' کو طبیعت کے نشاط وانقباض پر محمول کرتے؟ مرسل تو امام مسلم کے نزدیک مردود ہے ان کی اس ''عادت'' کا یوں دفاع چہ معنی دارد؟ ہماری اس وضاحت سے اہل اشراق کے ایراداتِ باردہ کی حقیقت نکھر کر سامنے آجاتی ہے اور ثابت ہوجاتا ہے کہ ہشام نہ مدلس ہیں اور نہ ہی ان کی کثیر روایۃ مشائخ سے معنعن احادیث محدثین کے ہاں منقطع ہیں۔ ان میں عدمِ اتصال کا شبہ اہلِ اشراق کا پیدا کردہ ہے محدثینِ کرام کا نہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ الصحاح میں ان کی معنعن روایات قبول کرتے ہیں۔

اسحاق بن راشد کی زیادت

غنائے جاریتین کی حدیث کو امام زہری بھی عروہ سے بیان کرتے ہیں اور امام زہری کے تلامذہ میں صرف اسحاق بن راشد ہیں جو اس روایت میں **فسبھما وخرق دفیھما** کے الفاظ ذکر کرتے ہیں، لیکن یہ الفاظ محلِ نظر ہیں، کیونکہ اسحاق بن راشد کی امام زہری سے روایات میں کلام ہے، حتی کہ امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ **لیس ھو فی الزھری بذاک** اور امام محمد بن یحییٰ الذہلی، جن کا امام زہری رحمہ اللہ کی روایات میں اختصاص محدثین کے ہاں معروف ہے، فرماتے ہیں: **ھو مضطرب الحدیث فی حدیث الزھری .** امام نسائی رحمہ اللہ نے بھی اس کی زہری سے روایات کو قوی قرار نہیں دیا۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کی کوئی روایت ایسی نہیں لی جس میں وہ زہری رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں منفرد ہوں، بلکہ مقروناً ہی روایت لی ہے۔ ثقہ راوی جب ایسے راوی سے روایت کرے، جس سے روایت کرنے میں محدثین نے اس پر کلام کیا ہو اور وہ اس روایت میں یا کوئی زیادت ذکر کرنے میں منفرد ہو تو اس کا تفرد قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ اہلِ اشراق نے ہماری انھی گزارشات پر روایتی انداز سے جو تبصرہ کیا اس سے قطعِ نظر جو کچھ انھوں نے فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: ''اسحاق کی بعض دیگر روایات میں وہم کے پائے جانے سے یہ کیسے لازم آیا کہ زیرِ بحث زیادت میں بھی وہ وہم کا شکار ہوا ہے؟ ہم نے گزارش کی تھی کہ اس کے لیے

واحد قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کو نقل کرنے والے زہری کے دیگر تمام تلامذہ اس جملے کو نقل نہیں کرتے، ہمارے نزدیک اسی اصول کا اطلاق ہشام کے شاگردوں میں سے ابواسامہ کی بیان کردہ زیادت ولیستا بمغنیتین پر بھی ہونا چاہیے۔" (اشراق: ص ۵۶، ۵۷)

اہلِ اشراق کی خدمت میں گزارش ہے کہ وہ انصاف سے فرمائیں کہ اسحاق عن الزھری کی جو پوزیشن محدثینِ کرام کے ہاں ہے کیا وہی پوزیشن "ابواسامۃ عن ہشام" کی ہے؟ عرض ہے کہ قطعاً نہیں۔ ہمیں امید ہے کہ اگر وہ اپنے مخصوص زاویۂ فکر کے تحفظ سے گریز کرتے ہوئے انصاف کریں گے تو وہ بھی یہی فیصلہ دیں گے کہ دونوں کی پوزیشن یکساں نہیں۔ "ابواسامہ عن ہشام" کی سند بالاتفاق حجت ہے، بلکہ ابواسامہ کی ہشام سے منفرد روایات کو بھی محدثین نے صحیح اور درست قرار دیا ہے۔ جیسا کہ قبلِ ازیں ہم باحوالہ اس پر بحث کر چکے ہیں، مگر اسحاق کی امام زہری سے روایت ہی میں محدثین نے کلام کیا ہے اور اس کی ایسی منفرد روایت کو امام بخاری نے تو قبول ہی نہیں کیا، اس لیے دونوں کو ایک ہی پلڑے میں رکھ کر اسحاق عن الزہری کے تفرد کے تناظر میں ابواسامہ عن ہشام کے تفرد پر اعتراض بے انصافی پر مبنی نہیں تو اور کیا ہے؟ بلکہ یہ اسلوبِ تحقیق خوئے بدرا بہانۂ بسیار کا مصداق ہے۔

گانے والیاں کون تھیں؟

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس غنائے جاریتین کی روایت میں ایک محلِ بحث بات یہ بھی تھی کہ جاریتین کا لفظ کس مفہوم میں وارد ہوا ہے۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ حافظ ابنِ جوزی، حافظ ابنِ تیمیہ، علامہ نووی، حافظ ابنِ قیم وغیرہ رحمہم اللہ اس سے مراد چھوٹی بچیاں لیتے ہیں، جب کہ اہلِ اشراق کا اصرار ہے کہ اس سے مراد "لونڈیاں" ہیں، "لونڈیاں" ہی نہیں، بلکہ وہ تو انھیں "پیشہ ور مغنیہ" اور "ماہرِ فن مغنیات" قرار دیتے ہیں، اور اس حدیث پر "عید پر موسیقی" کا عنوان قائم کر کے "موسیقی" کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں، اور اسے "مباحاتِ فطرت" میں شمار کرتے ہیں۔ یہ ساری تفصیل پہلے قارئینِ کرام کے علم میں آ چکی ہے۔

جاریتین سے لونڈیاں مراد لینے کی تائید میں پہلے یہ فرمایا گیا کہ "صحیح بخاری کے شارح حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اس کا مفہوم لونڈیاں مراد لیا ہے۔" ہم نے عرض کیا کہ وہ تو لونڈیاں سمجھتے

ہوئے بھی انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار نہیں دیتے۔ تازہ ارشاد ہوتا ہے کہ ''ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دینے کی بات ہم نے ہرگز ابنِ حجر رحمہ اللہ کی طرف منسوب نہیں کی۔'' (اشراق: ص ۶۵)

جنابِ من! دو ٹوک الفاظ سے اگر نہیں کہا تو آپ کے اس ارشاد کا کیا مفہوم و مقصد ہے کہ ''پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے۔ اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر ان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔'' بات تو صاف ہے کہ جب آپ ''پیشہ کے طور پر گانا گانے'' کا تعلق لونڈیوں ہی سے تسلیم کرتے ہیں تو وہ لونڈیاں پیشہ ور مغنیہ کیوں نہ ہوئیں؟ ''پیشہ کے طور پر گانا گانے'' اور ''پیشہ ور مغنیہ'' کے مابین فرق کیا ہے؟ انھیں گانے والی ''لونڈیاں'' تو تسلیم کیا جائے، مگر ان کے ''پیشہ ور مغنیہ'' ہونے کا انکار کیا جائے، عجیب تضادِ فکری یا پریشان خیالی ہے۔

چلیے ہم فرض کرتے ہیں کہ اہلِ اشراق نے حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کی طرف ان لونڈیوں کے ''پیشہ ور مغنیہ'' ہونے کا انتساب نہیں کیا، مگر انھوں نے لونڈیوں کے پیشہ ور ہونے کی جو نفی کی اس کا مفہوم کیا ہے۔ تازہ ارشاد اس حوالے سے یہ ہوا کہ ان کی نفی یہ ہے کہ: ''کوئی عورت مغنیات کے معروف طریقے کے مطابق لے، سُر اور آواز کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ اور بے ہودہ اشعار کے ذریعے سے ہیجان خیزی اور شوق انگیزی کی کیفیت پیدا کرنے کی کوشش کرے، وہ اس بات کی نفی نہیں کرتے یہ دونوں لونڈیاں باقاعدہ اور معمولاً گانے والی تھیں۔'' (اشراق: ص ۶۶)

چلیے ہم فرض کر لیتے ہیں وہ ''لونڈیاں باقاعدہ گانے والی'' تھیں، مگر ''مغنیات کے معروف طریقے لے، سُر اور آواز کے اتار چڑھاؤ'' کے ساتھ گانے والی نہ تھیں۔ مگر پلٹ کر پہلے یہ دیکھیے کہ پہلے اسے ان لونڈیوں کے ''غنا'' سے استدلال کیا تھا۔ پہلے تو اس حدیث پر ''عید پر موسیقی'' کا عنوان قائم کیا گیا۔ بتلایا جائے کہ موسیقی، معمول کے گانے کو کہتے ہیں یا باقاعدہ فن اور ترکیب کے ساتھ لے، سُر اور آواز کے اتار چڑھاؤ کو کہتے ہیں؟

اسی ضمن میں فرمایا گیا کہ ''گانے والیاں جو ماہرِ فن مغنیات تھیں۔'' نیز یہ بھی کہ ''لازم ہے کہ اس سے لونڈیاں ہی مراد لیا جائے اور لونڈیاں بھی وہ جو ماہرِ فن مغنیات کی حیثیت سے معروف تھیں۔'' (اشراق: ص ۲۰ مارچ ۲۰۰۴ء)

یہی بات اشراق (ص ۲۸ مارچ ۲۰۰۶ء) میں دہرائی گئی اور اس موقف کا بھرپور دفاع کیا گیا۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ انھوں نے سادہ آواز سے اشعار پڑھے تھے، اس پر بڑے غیظ وغضب سے فرمایا گیا کہ تغنیان کے معنی یہ کرنا کہ ''وہ سادہ آواز سے اشعار پڑھ رہی تھیں'' کس بنا پر کیا گیا ہے؟ کسی رائج لفظ کے مفہوم، اطلاق اور مصداق میں تصرف اور اسے نئے معنی پہنانے کا اختیار ہمیں یا آپ کو کس نے دیا ہے؟'' (اشراق: ص ۳۹ مارچ ۲۰۰۶ء)

جب اہلِ اشراق لونڈیوں کے اس گانے کو ''موسیقی'' کے جواز کی دلیل بتاتے ہیں اور سادہ آواز سے نہیں، بلکہ ''ماہرِ فن مغنیات'' کی طرح گا، گا کر اشعار پڑھنے سے تعبیر کرتے ہیں، تو پھر ہماری اس تعبیر سے اب انکار کیوں ہے کہ اہلِ اشراق کا ''اپنے چبائے ہوئے نوالوں کو حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے منہ میں دینا کوئی دانش مندی نہیں۔'' (الاعتصام واشراق: ص ۴۳ جون ۲۰۰۷ء)

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ جاریتان کا مفہوم لونڈیاں لیں اور انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار نہ دیں مگر اہلِ اشراق انھیں پیشہ ور مغنیہ سمجھیں اور لونڈیاں ہونے پر اصرار حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے قول سے کریں، اس کے ساتھ اب یہ فرمائیں کہ ''ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دینے کی بات ہم نے ہرگز ابنِ حجر رحمہ اللہ کی طرف منسوب نہیں کی'' بتلایے اس ہوشیاری کو ہم کیا نام دیں!

لیکن اگر انھوں نے اپنا موقف تبدیل کر لیا ہے اور حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کی دونوں باتوں کو تسلیم کر لیا ہے تو یہ تبدیلی خوش آئند ہے۔ اس سے ''عید پر موسیقی'' اور ''ماہرِ فن مغنیات'' کے مظاہرے پر جواز کا استدلال ہباءً منثوراً ہو کر رہ جاتا ہے۔

رہی یہ بات کہ ولیستا بمغنیتین کے قائل کا منشا ان لونڈیوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی ہے اور یہ احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں پیدا نہیں ہوتا۔ پیشہ ور مغنیہ کا احتمال بالغ لڑکیوں، خواہ وہ آزاد ہوں یا لونڈیاں، کے بارے میں پیدا ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے اور اس کی نفی کر رہا ہے۔'' (اشراق: ص ۶۶)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ جاریتین سے موسیقی کے جواز پر استدلال ہے یا ''تغنیان'' سے؟ ظاہر ہے کہ غنا کے جواز کی بنیاد ان کا گانا ہے محض ''جواری'' ہونا نہیں، اگر وہ ''جواری'' بچیاں تھیں تو کیا غنا کے جواز کا استدلال ختم ہو جاتا ہے؟ اور کیا دس بارہ سال کی بچیاں یہ

شغل اختیار نہیں کر سکتیں؟ بچوں کے اس شغل کا مظاہرہ کیا آج بھی میڈیا پر موجود نہیں؟ لہٰذا جب بنائے استدلال غنا ہے تو راوی نے اس کی نفی کی ہے کہ وہ ماہرِ فن مغنیہ کے گیت نہ تھے۔ بتلایئے اس پر اشکال کیا ہے؟

پھر یہ بات تو عجیب ہے کہ ''پیشہ ور مغنیہ ہونے کا احتمال بالغ لڑکیوں، خواہ وہ آزاد ہوں یا لونڈیاں، کے بارے میں پیدا ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے'' اب یہاں ان پیشہ ور مغنیہ کے بارے میں ''بالغ آزاد لڑکیوں'' کا احتمال کہاں سے آ گیا۔ اب تلک وہ لکھتے رہے ہیں کہ ''عرب معاشرت میں لونڈیاں ہی اس فن کو بطور ایک پیشے کے اختیار کیا کرتی تھیں۔'' (اشراق: ص ۳٦ ستمبر ۲۰۰٦ء)

اس لیے یہاں ''آزاد بالغ لڑکیوں'' کا احتمال بہر حال درست نہیں، یہ طریقہ بچیوں یا لونڈیوں ہی کا تھا جیسا کہ پہلے ہم اس سلسلۂ مضامین میں وضاحت کر چکے ہیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ جاریتین کے بارے میں حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اس سے مراد لونڈیاں ہیں، انھوں نے ان لونڈیوں کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے کہ ایک ان میں حمامہ تھی اور الاصابہ میں انھوں نے اس کا ذکر حمامہ المغنیہ کے لقب سے کیا ہے۔ جب کہ دوسری کا نام زینب تھا جیسا کہ المحاملی سے انھوں نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے، اور انھی کے حوالے سے اشراق (ص ٦٦) میں ان ناموں سے ان کے لونڈیاں ہونے کے ثبوت میں ذکر ہے۔

عرض ہے، پہلی روایت پر تبصرہ پہلے ہم ایک مضمون میں کر چکے ہیں، اہلِ اشراق کی اس پر خاموشی بظاہر اس کو تسلیم کر لینے کی دلیل ہے، اگر وہ مزید اس پر اپنے زاویۂ فکر سے گفتگو کرتے تو ہمارے لیے بھی کچھ مزید عرض کرنے کی تقریب ہو جاتی۔

رہی زینب کے بارے میں روایت تو اس کی سند خود حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ میں زینب الانصاریہ کے ترجمہ میں ذکر کی ہے۔ مگر وہ سند ہی قابلِ اعتبار نہیں، اس کا ایک راوی صفوان بن هبیرہ ہے جسے خود حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے لین الحدیث قرار دیا ہے۔ (تقریب: ص ۱۵۳) اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں لا یعرف کہا ہے

(المغنی: ص ۳۰۹ ج ۱)، اور میزان (ص ۳۱۶ ج ۲) میں اس کی حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔
ایک دوسرا راوی ابوالاصبغ ہے جس کا ذکر امام بخاری نے الکنی (ص ۵) میں کیا اور انھی کے حوالے سے بعد کے حضرات نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، مگر کسی نے اس کی توثیق نہیں کی، اس نے یہ روایت ''جمیلہ'' سے لی ہے اور اس کا تذکرہ بھی کہیں نہیں ملتا۔ اب انصاف فرمائیں، جس کا ایک راوی کمزور یا مجہول، دوسرا اور تیسرا بھی غیر معروف ہو ایسی روایت سے استدلال کہاں تک درست ہے!

اس لیے جب یہ بنیاد ہی درست نہیں تو اس پر اعتماد بھی درست نہیں، اس سلسلے کی باقی روایات پر ہم پہلے بھی نقد کر چکے ہیں جس کے بارے میں اہلِ اشراق نے خاموشی ہی مناسب سمجھی ہے۔ اس لیے حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ ہوں یا علامہ کشمیری، انھوں نے اگر مراد لونڈیاں لی ہیں تو اس کی کوئی مضبوط اور قابلِ اعتماد بنیاد ہی نہیں، اس لیے ہم یہی عرض کریں گے کہ **ثبت العرش ثم انقش**.

یہاں آخر میں ہم اہلِ اشراق کے ایک معتمد خاص جناب محمد رفیع مفتی صاحب کا حوالہ پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں اور یہ محض اس لیے کہ ؏

شاید کہ اتر جائے ترے دل میں مری بات

چنانچہ موصوف نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کا ترجمہ یوں کیا ہے:

''جب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان دف بجانے والی بچیوں کو منع کرنا چاہا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو انھیں منع کرنے سے روک دیا۔'' (تصویر کا مسئلہ: ص ۸۳ مطبوعہ المورد)

لہٰذا اگر ''دل'' کی یہ بات منہ سے نکل ہی گئی ہے تو شهد شاهد من أهلها کے مطابق اسے قبول کر لینے میں کوئی حجاب مانع نہیں ہونا چاہیے۔

اسی کے ساتھ ہم اپنی معروضات ختم کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں کہ ہمیں اسی صراطِ مستقیم پر قائم رکھے جس پر انبیائے کرام، صدیقین، شہداء اور سلف صالحین تھے۔ آمین۔

خادم العلم والعلماء

ارشاد الحق اثری عفی عنہ

ادارہ کی دیگر مطبوعات

1. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية (2 جلدیں)
2. إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر للمحدث شمس الحق الديانوي ؒ
3. المسند للإمام أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي ؒ (چھ ضخیم جلدوں میں)
4. المعجم للإمام أبي يعلى الموصلي ؒ
5. مسند السراج، للإمام أبي العباس محمد بن إسحق السراج الثقفي النيسابوري
6. المقالة الحسنى (المعربة) للمحدث عبدالرحمن المباركفوري ؒ
7. جلاء العينين في تخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين (للشيخ الأستاذ بديع الدين شاه الراشدي ؒ)
8. فضائل شهر رجب لأبي محمد الحسن بن محمد الخلال ؒ (عربی)
9. تبيين العجب ...... في فضل رجب للحافظ ابن حجر العسقلاني ؒ
10. إمام دارقطني ؒ
11. صحاح ستہ اور ان کے مؤلفین
12. موضوع حدیث اور اس کے مراجع
13. عدالت صحابہ ؓ
14. کتابت حدیث تا عہد تابعین
15. الناسخ والمنسوخ
16. احکام الجنائز
17. امام محمد بن عبدالوہاب ؒ
18. قادیانی کافر کیوں؟
19. پیارے رسول ﷺ کی پیاری نماز
20. مسئلہ قربانی اور پرویز
21. پاک و ہند میں علمائے اہلحدیث کی خدمات حدیث
22. توضيح الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام (جو بلا مبالغہ اپنے موضوع پر انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے)
23. احادیث ہدایہ: فنی و تحقیقی حیثیت
24. آفات نظر اور ان کا علاج
25. مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینہ میں
26. آئینہ ان کو دکھایا تو برا مان گئے
27. احادیث صحیح بخاری و مسلم میں پرویزی تشکیک کا علمی محاسبہ
28. امام بخاری ؒ پر بعض اعتراضات کا جائزہ
29. حرز المؤمن
30. مسلک اہلحدیث اور تحریکات جدیدہ
31. اسباب اختلاف الفقہاء
32. مشاجرات صحابہ ؓ اور سلف کا موقف
33. مسلک احناف اور مولانا عبدالحئی لکھنوی
34. فلاح کی راہیں
35. مقالات 1-2
36. اسلام اور موسیقی
37. اسلام اور موسیقی پر اشراق کے اعتراضات کا جائزہ
38. أحكام الحج والعمرة والزيارة
39. نوافل کی جماعت کے ساتھ فرض نماز کا حکم
40. تنقيح الكلام في تائيد توضيح الكلام
41. مقالات محدث مبارکپوری ؒ (صاحب تحفۃ الاحوذی شرح جامع ترمذی)
42. تفسیر سورۃ ق

ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار

فیصل آباد —— فون: 041-2642724